VOIE, Revue religieuse russe
CALE
ORGANUL GÂNDULUI RELIGIOS RUS.
editat de N. A. BERDYAEV, cu participarea lui B. P. VYSHESLAVTSEV
În cărțile anterioare ale Căii au fost publicate articole de următorii autori: H. N. Aleksev, P. F. Anderson, N. S. Arsenyev, M. Artemyev, P. Archanbo (Franța), N. Afanasyev, S. S. Bezobrazov , E. Belen fiul, HA Berdyaeva , H. Bubnova, prot. S. Bulgakov, P. Walter, B. P. Vysheslavtsev, Frank Raven (America), M. Georgievsky, N. N. Glubokovsky, I. Hofstetter, V. Grinevich, L. A. Zander, V. V A. Elchaninova, P. IÍ. Ivanova, Y. Ivaska, V.N. G. KulmlnA,T.Ts. Ku (China), M. KurdyumovA, I. Logovsky, F. Liva (Basel), N. O. Lossky, J. Maritain (Franța), Ya. Menshikov, P. I. Novgorodtsev (|), prot. Nalimov (f), S. Ollard (Anglia), A. Pogodin, R. Pletnev, A. M. Remizov, D. Remenko, IO. Sazonova, contele A. Saltykov, N. Sarafanov, E. Skobtsova, I. Smolich, V. Speransky, I. Stratov, V. Seseman, P. Tillich (Germania), N. Timashev, S. Troitsky, Prinț. G. N. Trubetskoy (f), N. Turgeneva, N. O. Feodorova (f), G. P. Fedotova, G. V. Florovsky, S. L. Frank, prot. S. Chetverikov, D. Chizhevsky, V. Eckersdorf, G. Ehrenberg (Germania), tatăl G. Tsebrikov, L. Shestov, Prinț. D. Şahhovski (hermonah Ioan).
----- Adresa redacției și biroului: -
10, B.D. MONTPARNASSE, PARIS (XV).
Prețul celei de-a 26-a emisiuni: 0,60 USD.
Prețul abonamentului este de 2,25 USD pe an (6 cărți). Abonamentele sunt acceptate la biroul revistei.
Nr. 27. APRILIE 1931 Nr. 27.
CONȚINUT:

Gerant: Le Viconte Hetman de Villiers

Biblioteca „Runivers”

IUDAS ISCARIOTH - APOSTOL TRADATOR.

Partea a doua (dogmatică).

În narațiunea evanghelică despre Iuda se disting clar două tipuri, sinopticul și ioanina, reprezentând în combinația lor o antinomie evidentă. Printre sinoptice avem, cu diferite nuanțe și detalii, o poveste despre apostolatul lui Iuda și despre trădarea lui, deoarece această poveste ar putea fi observată de contemporani sau povestită de un istoric. Aceasta este o expunere istorico-pragmatică (deși Luca, singurul dintre sinoptici care indică faptul că diavolul a intrat în Iuda, deja sugerează o tranziție la iudaismul lui Ioan). Evanghelia după Ioan, care arată în general latura preponderent divină în Dumnezeu-omul și prezintă evenimente istorice cu privire la Iuda în lumina preștiinței divine și a predestinației. Aici istoria devine

transparentă pentru eternitate, pentru care nu există dezvoltare și formare, ci există doar o viață prestabilită din timpuri imemoriale. În special, când prezentăm povestea lui Iuda, aici este prezentată viziunea inițială a lui Hristos despre trădătorul Său (Io. 13:19), precum și cea prestabilită.
h

lenea trădării. Este suficient să comparăm toate textele lui Jo. referitoare la Jude pentru a vedea cu ce exclusivitate uimitoare este rezolvată această sarcină specială. Încă de la început, se mărturisește aici într-o formă generală: „Dar Isus Însuși nu S-a încredințat lor, pentru că cunoștea pe toți și nu avea nevoie ca cineva să depună mărturie despre o persoană, căci El Însuși știa ce este în om. ” (Io. 2. 24-25), ceea ce este confirmat de alegerea apostolilor (în special Natanael). Mai departe, în legătură cu discursul despre Euharistie, se spune despre Isus: „căci Iisus știa de la început cine sunt cei necredincioși și cine Îl va trăda” (6.61), iar apoi Isus le spune direct (apostolilor): „ Nu v-am ales pe voi doisprezece? dar unul dintre voi este diavolul”. 1) „El a vorbit despre Iuda Simon Iscarioteanul, căci acesta voia (avea - έμελλε) să-L trădeze, fiind unul dintre cei doisprezece” (6. 70-71). Mai departe, la Cina cea de Taină, la spălarea picioarelor, care în Ioan este prilejul denunțării lui Iuda, se spune: „Căci El a cunoscut pe trădătorul Lui, de aceea a zis: Nu sunteți toți curați” (13: 11). Și mai departe, întorcându-se către ucenici, Isus spune: „Dacă știți aceasta, fericiți sunteți când o faceți. Nu vorbesc despre voi toți: știu pe cine am ales. Dar să se adeverească Scriptura: „Cine mănâncă pâine cu Mine și-a ridicat călcâiul peste mine” (Ps. 40:10). Acum vă spun înainte să se întâmple, pentru ca, când se va întâmpla, să credeți că eu sunt” (13:18-19). Și, în cele din urmă, în Rugăciunea Mare Preoțesc (Io. 17:12) este menționat și Iuda: „Pe cei pe care Mi i-ai dat, i-am păzit și niciunul nu a pierit, decât fiul pierzării, ca să vină Scriptura. adevărat” (Ps. 108,

1) prof. Muretov διάβολος traduce: trădător, dar fără motiv suficient: „Diavolul” aici, evident, înseamnă cel care va deveni instrumentul diavolului, în care va „intra”.

8, 17). Această idee a trădării predeterminate și a morții lui Iuda în Scriptură, soarta sa, este deja în curs de formare într-un întreg teologemă în D. Ap. 1. 1 -20, în vorbire ap. Petru înainte de alegerea celui de-al doisprezecelea apostol: „frați, trebuia să se împlinească faptul că în Scriptură Duhul Sfânt a prezis prin gura lui David despre Iuda, fostul conducător al celor care L-au luat pe Isus... În cartea Psalmilor este scris: „să fie curtea goală și să nu existe în el” și „altul să-și ia demnitatea” (Ps. 68:26; 108:8). Aceasta stabilește faptul că există o profeție în cărțile despre Iuda și despre trădarea lui, dată de Duhul Sfânt, și tocmai în acest sens sunt interpretate textele indicate ale Psalmilor – nu fără violență asupra sensului lor direct. Se poate spune că în felul acesta se stabilește o anumită soartă religioasă în raport cu trădătorul, acționând igge-sistibiliter: Iuda este victima acestei prestabiliri la moarte (reprobatio) (Așa acceptă părintele învățăturile predestinației). Fericitul Augustin (1)). El este chemat să fie apostol pentru a deveni trădător. De aici se poate trage și o concluzie inversă: dacă nu ar fi fost chemat la apostoli și nu ar fi fost contemporan cu Hristos și în anturajul Său,

atunci nu ar fi fost fiul pierzării. Textele cunoscute ale Ap. Paul Roma. VIP-IX, dacă este înțeles în sensul de predestinare, palid în fața acestei dovezi concrete a pieirii lui Iuda, „să se împlinească Scriptura”.

1) Despre natură și har, PL t. 44, col. 250-1: pentru că nu l-a ridicat pe Iuda, nu trebuie spus niciodată. Nu putea el? P o -tuit deci, dar n-a vrut. Căci dacă ar fi voit, la fel ar fi făcut cu această putere, căci şi Fiul însufleţeşte pe cei pe care vrea (Cp. Petri Lombardi, 1. Sent. dist. 43, c. 5: PL t. 1912 col. 640).). При етомъ въ дромъ мѣстѣ: Cine s-ar fi îndoit de Iuda Hristos, dacă ar fi vrut nu l-ar fi trădat, iar Petru, dacă ar fi vrut, că nu s-ar fi lepădat de Domnie de trei ori (Lib. de Unit. Eccl., 9, 23)

Și această antinomie a destinului uman, care este alcătuită din libertatea umană și providența divină, este extrem de ascuțită în cuvintele lui Hristos însuși: „Nu v-am ales eu pe voi doisprezece? dar unul dintre voi este diavolul”. Dintre toată omenirea, văzătorul inimii a ales „diavolul” dintre cei doisprezece. De ce și de ce L-a ales El? și există vreun apostol sortit diavolului? și, pe de altă parte, este Iuda însuși responsabil pentru această alegere?

Aceste întrebări sunt puse gândirii umane chiar de Evanghelia. Problema lui Iuda este o adevărată teologiae. Problematica predestinarii, care de obicei este considerata abstract in teologie, trece intr-un mod ciudat pe langa acest fapt, iar in ea intrebarea se pune cu acuratete deznuda si in cea mai mare concentrare. Nici Calvin (1) și nici Iansenius, într-un mod ciudat, nu au fost loviți de istoria lui Iuda și nu s-au oprit asupra ei în toată semnificația ei fundamentală pentru teologia lor (cu doctrina predestinarii și reprobarii). Este necesar, în primul rând, să extindem problema în toată lățimea: Iuda a căzut în locul greșit, s-a dovedit a fi întruchiparea contradicției și a neînțelegerii: un apostol trădător! Dar de ce ar putea fi un trădător printre apostolii aleși și chemați de Hristos? A fost acesta rezultatul unei erori în alegeri sau a fost un act deliberat? Prima este exclusă de atotștiința lui Dumnezeu. Nu putem atribui Căutătorul de inimi o astfel de eroare care nici măcar nu ar corespunde înțelepciunii și înțelegerii naturale, umane. Dar în afară de blasfemie

1) Calvin amintește de Iuda doar în treacăt, fără să se oprească deloc asupra lui: Institutio christianae religionis (1559), lib. III. capac. XXVII (Corp, reformatorum, vol. XXX. Brunsvigae 1864, col. 693).

Tocmai această idee a posibilității erorii este exclusă de mărturia directă și persistentă a Evangheliei lui Ioan: Isus și-a cunoscut trădătorul și, știind, l-a ales. Cu toate acestea, acest ultim gând ne duce într-un nou paradox: dacă Iuda a fost ales în mod deliberat pentru trădare, să se împlinească scriptura, pentru împlinirea planului de mântuire, atunci el este o victimă neîmpărtășită a acestei alegeri. „Produsul îi va spune celui care l-a făcut: de ce m-ai făcut așa? Oarele nu are putere asupra lutului, astfel încât din același amestec să poată face un vas de uz onorabil și altul de uz slab? (Rom. 10.20-21). Dar atunci, desigur, nu există trădător, pentru care de obicei sunt atâtea denunțuri, ci rămâne doar trădarea care este necesară în lanțul prestabilit al evenimentelor. Atotștiința și atotputernicia lui Dumnezeu par să se ceartă aici cu înțelepciunea și bunătatea lui Dumnezeu și se obține o aporie fără speranță, asemănătoare cu cea care se dezvăluie în tragedia sacră a lui Iov: Dumnezeu pare să fie aici ori

nu vede totul și nu știe. totul, sau nu totul poate și nu totul vrea, iar providența lui Dumnezeu în lume este acoperită cu un văl impenetrabil al sorții (moira), care, conform înțelegerii antice, domnește nu numai asupra unei persoane, ci și asupra zeilor înșiși (se explică numai în prologul şi epilogul cărţii lui Iov). Problema lui Iuda ridică problema providenței divine în lume și în om. Cum asigură Dumnezeu lumea, care sunt temeiurile generale ale acestei providențe, chiar dacă ea ne rămâne închisă în căile ei? Deși în manualele teologice există o întreagă secțiune despre providența lui Dumnezeu, prin care Dumnezeu păstrează și guvernează lumea, totuși, însăși esența ei rămâne fără considerare. În zap. teologie, începând cu Binecuvântat. Augustin, întrebare generală despre pescuit

este considerat doar într-una dintre aplicațiile particulare, și anume, în doctrina harului și a mântuirii. În lupta cu pelagianismul și apoi cu masilianismul, Augustin este adevăratul întemeietor al doctrinei predestinației, care a primit apoi o asemenea dezvoltare în teologia catolică și în Reforma. Aceasta era legată de negarea liberului arbitru, care în omul căzut se exprimă într-o înclinație spre păcat, iar harul salvează un anumit număr de preaalesi din întreaga massa perditionis printr-o violență divină, inevitabil și irezistibil. Acest gând și-a pus amprenta asupra teologiei catolice în tomism, care a acceptat ideea augustiniană de bază a predestinarii spre mântuire, deși s-a oprit în nehotărâre înainte de predestinare la condamnare (I), iar în primul sens decizia Conciliului de la Trent a fost a făcut (2).Secolul XVII) prezentarea învăţăturilor lui Augustin (3) a luat o expresie atât de tranşantă în spiritul Predestinismului încât a provocat condamnarea Papei Inocenţiu al X-lea (1653) (4). Dimpotrivă, în molinism (învățătura iezuitului spaniol Molina și școala sa) avem o încercare de a ne elibera de unilateralitatea tomismului. În Reformă, ideea de predestinare a primit expresie radicală în învățăturile lui Calvin. Dumnezeu i-a predestinat pe unii la mântuire, pe alții la pierzare. Pentru a-l accepta pe primul și a-l respinge pe al doilea l-a considerat „copilăresc”. Căderea primului om, după care și-a pierdut libertatea, a fost și rezultatul voinței lui Dumnezeu. Singurul motiv și explicație pentru aceasta constă în voința supremă a lui Dumnezeu,

1) Doctrina și predestinarea lui Omus Aquinas se găsesc în Summa theologia, qu. XXIII.
2) Denzingeri Enchiridion 805, p. 273.
3) Iansenius. Augustinus vol. l-III.
4) Denzinger. 1092-1096, p. 341.

admiraţie absolută şi exigentă. Tot ce este în lume și în viața umană, și în cădere și în respingere, se întâmplă spre slava lui Dumnezeu, în fața căreia creația trebuie să se plece. Învățătura lui Calvin se apropie în mod izbitor de islam: Allah transcendent poruncește pentru gloria creaturii Sale tremurătoare. Doctrina lui Calvin, acceptată în reformă și puritanism, a fost condamnată atât în Occident (la Sinodul lui Trideus) (1), cât și în Orient, care, totuși, așteaptă încă o autodeterminare teologică independentă în această problemă, deoarece disputele dogmatice despre libertate și predestinare au trecut aproape de el (2).

Cu toate acestea, repetăm, în teologia occidentală întrebarea nu este despre relația generală a lui Dumnezeu cu lumea și cu omul, ci doar

despre har, adică nu despre providență, ci despre mântuire, care, desigur, este doar una dintre manifestările providenței lui Dumnezeu, dar nu o epuizează. Cu toate acestea, această învățătură particulară presupune această relație generală ca o condiție prealabilă, deși aceasta din urmă nu a fost niciodată făcută subiectul unei considerații deliberate. Această premisă poate fi pusă între paranteze ca fiind comună tuturor învățăturilor: augustinism, tomism, jansenism, calvinism și chiar molinism. Constă într-o astfel de înțelegere a relației lui Dumnezeu cu lumea, în care Dumnezeu rămâne transcendent, acționează asupra ei din exterior, ca asupra unui obiect, ca dovadă a măreției lui Dumnezeu. Potrivit acesteia, lumea este un lucru în mâinile lui Dumnezeu

1) Denzinger, 827, p. 279.

2) Avem definiția Sinodului de la Ierusalim din 1672, inclusă în Epistola Patriarhilor Răsăriteni (cap. 4). Îndreptată împotriva calvinismului, este în general eclectic și reproduce în general doctrina catolică a praedistinatio ad gloriam și reprobatio post praevisa merita.

maestru ancestral, precum și sufletul uman. Toată activitatea și toată libertatea rămâne de partea lui Dumnezeu, iar toată pasivitatea și plasticitatea de partea lumii, care nu are libertate în sine, în general propria activitate, precum și capacitatea de a rezista. Dar această transcendență a lui Dumnezeu față de lume nu este în niciun caz menținută în mod consecvent, deoarece Dumnezeu este plasat pe același plan logic cu lumea în timp, ca cauză antecedentă, de unde însăși conceptul de predeterminare. Nu este nevoie să se compare cantități incomensurabile: Dumnezeu și lumea. Cu toate acestea, raportul dintre ele este determinat în așa fel încât Dumnezeu, prin propria Sa voință, ca primă cauză, determină căile lumii, pornește mecanismul acesteia. Astfel, Dumnezeu intră în existența temporală, în procesul lumii, ca agent care o determină. Aceasta are ca rezultat o contradicție între transcendența supra-lumească a lui Dumnezeu și acest cosmism al Său. Pe de altă parte – și aici se află o nouă contradicție – aici se stabilește extra-divinitatea completă a lumii și natura cosmică a lui Dumnezeu, astfel încât acțiunea lui Dumnezeu în lume este înțeleasă ca o intrare supranaturală sau „miloasă” în este a forțelor divine și a vieții divine. Aceasta corespunde și grației, care este, de fapt, un principiu divin, supranatural în natură, supracreativ în creație. Dar aceasta nu determină deloc relația generală a lui Dumnezeu cu lumea, care se exprimă în providența lui Dumnezeu despre lume, deoarece include nu numai harul în sensul său propriu, adică. acțiunea supranaturală a lui Dumnezeu în lume, dar și acțiunea Sa generală în ea, „conservarea și gestionarea” ei (ceea ce se numește uneori grație naturală, gratia natura lis, este, desigur, un concept foarte ambiguu, care în sine. ar trebui să

induce o revizuire completă a întregii doctrine a harului).

Ca obiect al providenței lui Dumnezeu, lumea nu este doar un lucru sau un obiect în mâinile lui Dumnezeu, ea are propria sa ființă, dată de Dumnezeu în timpul creației, propria sa natură, propria ei viață. Și, în același timp, această natură creată nu rămâne în afara lui Dumnezeu, pentru că ontologic în afara ființei dumnezeiești nu există deloc. Lumea rămâne în Dumnezeu, deși nu este Dumnezeu, iar relația lui

Dumnezeu cu lumea în providența lui Dumnezeu este determinată nu ca o acțiune unilaterală a lui Dumnezeu în exteriorul lumii Sale mincinoase și străine, ci ca interacțiune. a Creatorului cu creaţia. Pentru aceasta, părțile care interacționează trebuie să aibă, în primul rând, propria lor realitate și originalitate, și împreună cu conexiunea și condiționalitatea reciprocă, care, însă, sunt complet absente în predestinaționismul de toate nuanțele. Pentru a deveni originală, lumea trebuie să fie divină în baza ei pozitivă. El este ea, întrucât lumea este Sophia creată, plinătatea ideilor divine - forțe care, fiind cufundate în inexistență în actul divin al creației, au dobândit pentru sine o altă ființă în lume. O singură Sofia și o singură lume divină există atât în Dumnezeu, cât și în creație, deși în moduri diferite: pre-etern și în timp, absolut și relativ (creat). Sofianitatea lumii este divinitatea fundamentului ei, creația ei este relativitatea și limitarea existenței sale. Datorită divinității întemeierii sale, lumea își păstrează originalitatea în ochii lui Dumnezeu, deși a fost creată din nimic; datorită creaturii, el păstrează independența ființei sale și în ochii lui Dumnezeu. Dumnezeu a dat lumii la creație o realitate adevărată, care nu-
ii
/

pusă de El pentru totdeauna și pentru însuși Creator. Prin puterea acestei realități divine, precum și prin puterea acestei diferențe irezistibile, lumea există atât pentru ea însăși, cât și pentru Dumnezeu, iar relația dintre ele nu poate fi decât în ordinea interacțiunii, oricât de profundă, intimă și poate fi cuprinzător, până la unirea a două naturi, divină și creată, și îndumnezeirea omenirii în Hristos și Biserică. Pentru ca această interacțiune să fie completă, este necesară, pe lângă realitatea ambelor părți, asemănarea sau corespondența lor. Dumnezeu și-a creat propriul chip în om în toată realitatea lui, i-a dat viață, făcându-l diferit (prieten) pentru sine. Dar, în același timp, această lume creată nu este capabilă de o viață extra-divină independentă, este cuprinsă în mâna lui Dumnezeu și, cu toată originalitatea ei, nu se poate îndepărta de Dumnezeu, păstrând deplinătatea ființei sale. Diavolul i-a sedus pe strămoși la o astfel de depărtare de Dumnezeu și la legitimitatea lumii („veți fi ca dumnezei”, „Adam a devenit ca unul dintre Noi.” Gen. 3, 4. 22) și lumea este bolnav și suferă în această cădere, are nevoie de răscumpărare și restaurare, care este dată prin Hristos. Prin urmare, lumea nu poate fi lăsată în afara providenței lui Dumnezeu, după voia sa, Dumnezeu ajută lumea să devină ea însăși, cuprinzând toată plinătatea dumnezeiască, iar vârful acestei interacțiuni între Dumnezeu și lume, „economia” mântuirii noastre. , este întruparea lui Dumnezeu. Dumnezeu influențează necontenit lumea însă, fără să o transforme niciodată doar într-un obiect sau lucru, fără să o depersonalizeze și fără să o privească de propria ei viață, inițial în creație dată pentru totdeauna de atotputernicia lui Dumnezeu. După ce a creat lumea în omnipotență, Dumnezeu Sa limitat în mod voluntar prin aceasta, pornind pe calea interacțiunii cu

pace. Căile lui Dumnezeu în lume, fără a înceta să fie realizarea fără greșeală a bunătății și înțelepciunii lui Dumnezeu, nu mai sunt căile creației, ci ale industriei, adică. interacțiunea, care este o imagine a iubirii lui Dumnezeu pentru creație. Dumnezeu își realizează

scopurile nu în afară de creație, ci cu El însuși, cruțându-și libertatea creată și recunoscând originalitatea sa creată. Dumnezeu Furnizorul este Dumnezeul istoriei, care trăiește împreună cu lumea. Această viață comună a lui Dumnezeu cu lumea primește cea mai mare claritate în evenimentele întrupării: nașterea lui Hristos, viața, moartea și învierea Lui, înălțarea și șederea la dreapta lui Dumnezeu, a doua și glorioasa Sa venire.
Spunând aceasta, nu-L cufundăm pe Dumnezeu în procesul lumii și nu aducem istorie sau dezvoltare în viața Divinității însăși, care este absolută, neschimbătoare, atotfericită, eternă. Această eternitate și absolutitate a Divinității nu este schimbată sau desființată prin crearea lumii. Totuși, aici avem limita înțelegerii umane a lui Dumnezeu, care este marcată de antinomie. Dumnezeu în sine și Dumnezeu ca Creator sunt definiții antinomice, care, fiind incompatibile logic, formează totuși o identitate, iar ambii membri ai antinomiei sunt la fel de necesari în determinarea relației lui Dumnezeu cu lumea: dacă Dumnezeu ar fi numai Creatorul, neavând propria sa viață absolută, atunci El nu s-ar deosebi de lume (panteism, teo-cosmism) dacă Dumnezeu nu ar fi Creatorul, adică nu ar dezvălui viața divină devenind, în relativ, absolutitatea Sa ar fi limitată de la sine. . Dumnezeu trebuie, de dragul absolutității sale, să dea loc relativității, adică lume. Dumnezeu însuși nu devine în lume, ci lumea devine în Dumnezeu – există o geneză a relativului în absolut. Dumnezeu în eternitatea Sa cuprinde într-un singur act supratemporal totul

plinătatea ființei, cu spațialitatea și temporalitatea ei. Nu există trecut, prezent și viitor aici, nu există nici măcar creația în sine, ca o întâmplare, căci în eternitatea lui Dumnezeu și lumea este veșnică, nu există nici măcar întruparea lui Dumnezeu, ca eveniment istoric, căci Dumnezeu este veșnic în volumul lui neschimbat zbura și întruparea. Aici toată viața lumii se contopește într-un punct. În veșnicia lui Dumnezeu nu există timp, nici lume, nici creație, nici întrupare, nici ultimă împlinire, căci totul este îmbrățișat de el în actul pre-etern. În viața lui Dumnezeu cu lumea, în creația și industria despre ea, în interacțiunea cu ea, toate acestea există prin puterea realității divine. Lumea pusă de Dumnezeu în inexistență, răsărită din nimic, are o realitate indestructibilă și de netrecut chiar și pentru Dumnezeu însuși, care nu se pocăiește de faptele Sale și nu face creatul din purtător inexistent, face să nu revină la nesemnificație nimic creat de El. Prin urmare, fiecare persoană și toată creația sunt reale prin realitatea lui Dumnezeu și în acest sens sunt la fel de reale pentru Dumnezeu. Dar, în același timp, realitatea lumii și a omului nu este închisă și de nepătruns pentru Dumnezeu, care a creat-o după chipul său. Dimpotrivă, această permeabilitate a creației pentru Creator este calea către propria sa realizare, iar realibus adrealiora, către îndumnezeirea făpturii. Dar se realizează păstrând realitatea creaturii, fără violență împotriva acesteia. Prin urmare, influența dumnezeiască, plină de har, cu toată natura ei supranaturală, are pentru sine o condiție și o limită în originalitatea făpturii, care poate fi închisă sau deschisă de influența milostivă. Omul a fost creat de Dumnezeu pentru Dumnezeu, pentru a participa la viața divină, dar a fost creat în și pentru el însuși. Libertatea creației în originalitatea ei este inviolabilă pentru Dumnezeu. De aici

și se naște o lume și un proces istoric - formarea lumii prin ea însăși, conștiința sa completă (I). Se poate pune întrebarea: această înțelegere nu are ca rezultat un indeterminism complet, în care lumea poate lua o cale de dezvoltare care este complet opusă căilor lui Dumnezeu și viziunii divine? La această întrebare trebuie răspuns cu o negare hotărâtă. Lumea, cu toată originalitatea și libertatea ei, se caracterizează printr-un determinism divin general, ca lege internă și normă ontologică a ființei sale, iar aceasta este sofisma lumii. El este original, dar nu auto-legal, pentru că el este creație. Originalitatea si realitatea lumii se refera doar la posesiunea naturii, data de Creator, investita in creatie, in golul propriei sale nesemnificatii.Creatia si omul in ea se daruiesc si, desigur, se daruiesc. Absența oricărui dat, actualitatea completă a autoafirmării este inerentă numai în viața Sf. Treime. Dar libertatea creată și umană nu este absolută, actualitatea ei se referă doar la modul de realizare a dăruirii, căile și limitele ei sunt predeterminate de această dăruire, iar această predeterminare a creației determină că „Dumnezeu va fi totul în toate”. Satana, amăgindu-i pe strămoși cu iluzia „de a deveni asemenea zeilor”, îi captivează cu ideea vie a lumii sale, nu a lui Dumnezeu, un act absolut de la sine, al lui, nu după chipul lui Dumnezeu, umanitatea existentă. Dar aceasta este o înșelăciune și o autoînșelare pentru o persoană: libertatea și creativitatea pentru el sunt determinate de sofistica lui. El realizează liber sau nu realizează această realitate a lui. Este-

1) Negarea acestui gând este cuprinsă în judecata Bl. Augustin că judecata lumii pe baza previziunii și predestinarii lui Dumnezeu ar fi putut veni deja la începutul istoriei, fără a aștepta sfârșitul ei.

Boda este un mod de dăruire, dar nu un act auto-creativ. Ontologia oferă un singur răspuns la o astfel de afirmație a creaturii „devenite ca zeii”: ex nihilo nihil fit. Dar libertatea modală sau creată în posesia dăruirii, viața în ea, este totuși într-un anumit sens autocreare, autodeterminare vitală. Această unitate de libertate și dăruire – dăruirea (necesitatea) exprimă natura individului. Un dat pentru om este, într-un anumit sens, propria sa individualitate, acea rază sofică din pleroma umanității cerești, care constituie baza ei eternă. Într-o bază ontologică, sofiacă în Dumnezeu, fiecare persoană aparține eternității lui Dumnezeu, așa cum se spune în Geneza 2.7: „Dumnezeu a suflat” din Sine suflare de viață într-o persoană. Dar în ființa sa firească, omul, în momentul creației sale, se primește pe sine ca un dat, ca propria sa natură, care pentru el este baza vieții și, în același timp, o predestinare. Totuși, în această dăruire de sine a omului există și o posesie liberă a ei. O combinație deosebită de act și fapt, auto-creare și dăruire, tocmai noi suntem cei care avem în personalitatea unei ființe spirituale, un om și un înger. Individul este purtătorul libertăţii. Libertatea divină, care se află de cealaltă parte a necesității (și în acest sens nici măcar nu poate fi numită libertate în sensul corelației cu necesitatea), își realizează toată viața personal, în actul tripartit al Sf. Trinity, Poziția ei de sine tripartită. Dimpotrivă, libertatea creată este doar o modalitate de a fi dat singur. Nimicul creat, din care totul este creat, este gol în sine, nu conține nimic creator, de aceea acest nimic (oùxcv) nu se poate autoființa, ci are nevoie de un agent creator pentru aceasta.

com act al Divinului. Totuși, acest nimic se dovedește a fi zeroul care primește ființa cu o unitate, înmulțindu-l, iar această unitate este semințele sophiene ale vieții, semănate de Dumnezeu. Odată cu ființa lor divină cu Dumnezeu în Înțelepciunea lui Dumnezeu, ei primesc ființa pentru ei înșiși, în lumea creată și libertatea creată. Nimic nu se dovedește aici a fi începutul libertății creaturii și al creativității în om, care are tema și obiectul de a se realiza în imaginea sa sofiană. (1) Dar o asemenea libertate, deși ontologic se referă doar la modalități, primește întreaga realitate creată. Conține posibilitatea de opoziție și inerție, de confruntare păcătoasă, dar este și baza originalității, a realității lumii create, a Sophiei create, care fără aceasta nu s-ar deosebi în niciun fel de Sofia divină. Această modalitate constituie ceea ce se numește comoditatea creaturii, posibilitatea căderii și ridicării acesteia. Modalitatea libertății, ca conveniență, conține în sine posibilitatea de a depăși, de a elibera de această libertate creată, trecând dincolo de ea, dincolo de ea, la chipul lui Dumnezeu. Deci, St. îngerii, după ce au trecut testul în libertate, au fost stabiliți în bunătate și și-au pierdut transmutabilitatea (mulți oameni cred că același lucru s-a întâmplat cu demonii, care au fost stabiliți în rău). Același lucru este valabil și pentru oamenii sfinți ai lui Dumnezeu, precum și pentru toată omenirea mântuită pe tărâmul slavei, astfel încât într-un anumit sens chiar mântuirea este biruirea libertății ca o comoditate. Cu toate acestea, libertatea nu mai puțin creată pentru toate ființele spirituale, pentru îngeri și pentru oameni, și în fețele lor și pentru lume, este singura și inevitabilă

1) miercuri. Lumina mea Sfântă, departament: Nimic creat.

imaginea existenței lor, precum și însăși creația lumii, nu se află în temeliile ei, care sunt puse de Dumnezeu, ci în plinătatea gloriei, care se realizează cu participarea libertății făpturii. Este participarea omului la propria sa creație de sine, deși în chipul și asemănarea care i se oferă.

Recunoaștem această libertate în noi înșine și în ceilalți într-o ființă temporară, empirică. Dar ne epuizează libertatea și această autodeterminare? Viața noastră începe dintr-un loc gol, egal pentru toți, sau crește dintr-o rădăcină metaempirică? Nu găsim în noi înșine evidența interioară a unei calități individuale, prin care ne deosebim unii de alții și pe care o dezvăluim în viața noastră?

Una dintre cele mai remarcabile intuiții ale lui Schopenhauer (în Problemele sale de etică) este doctrina caracterului inteligibil al omului, care stă la baza caracterului său empiric și este produsul originar al voinței cosmice, conducându-l cu forța. El a făcut din această gândire, de dragul metafizicii sale a voinței, concluzii exagerate despre negarea realității libertății empirice în sensul determinismului ontologic la marginea fatalismului. Recunoașterea unui caracter inteligibil nu exclude deloc realitatea libertății empirice în realizarea ei, dar conține cel mai important adevăr, și anume, că oamenii vin pe lume cu calități diferite, așa cum este pus dincolo de orice îndoială și de către întregul conținut al istoriei sacre și planul ei. Ce determină această calitate? În primul rând, este legat de ideea individuală a unei persoane, felul său special sofian. În veșnicia lui Dumnezeu, toată plinătatea omului

Lumea umană și angelica, toată Sophia creată, este văzută în toate razele și ierarhiile sale, ele sunt imaginile individuale ale creației, acele semințe ale ființei care sunt încorporate în noi. Acesta este un dat inteligibil și o temă pentru fiecare individualitate și, în același timp, baza pentru locul ei concret definit în existența lumii, precum și în spațiul și timpul ei, în istoria ei. Aceasta corespunde determinismului creației. Dar, în același timp, există și o diferență între creațiile lui Dumnezeu, ascultătoare de porunca Lui din cauza lipsei de libertate din ea (întreaga lume pre-umană) și ființe libere. Dumnezeu încredințează ideile Sale creatoare ființelor libere, nu ca lucruri, ci ca la dispoziția lor; împreună cu El povara libertății și păcatului său). Iar această libertate, privilegiul ontologic al neantului creat, apare nu după creația omului, ci deja odată cu această creație, chiar la marginea ei. În acest sens, trebuie spus că ființele libere, îngerii și oamenii, ca și cum ar participa la propria lor creație, o acceptă cu libertatea lor, iar această participare a omului la creația sa este o reflectare a asemănării lui cu dumnezei, imaginea lui. Dumnezeu în el, pătrunzând însăși înfățișarea lui, dându-i relevanță. Acest act al genezei noastre metafizice este acum complet închis pentru noi. Căci, apărând în ființă, nu o putem vedea, așa cum nu putem vedea ce se întâmplă în cameră când nu suntem acolo, dar simțim asta cu gândul și purtăm anamneza ei în conștiința noastră de sine . Aceasta este conștiința transtemporalității, necrearea sinelui nostru, care este, conform adevăratei intuiții

Fichte, un act de autoafirmare în libertate. Noi, împreună cu Dumnezeu, ne pronunțăm despre noi înșine la creația noastră și, prin urmare, spunem da, ca răspuns la daul Său creator (fiat). Dar acest lucru nu este suficient. Creația nu numai că rostește chemarea sa liberă și creatoare a lui Dumnezeu la ființă, dar o rostește ca răspuns la o vocație individuală concretă și definită. Nu fără calitate și numai numeric diferit unul de celălalt îl creez pe Dumnezeu, ci anumite personalități.

Iar creația lui Dumnezeu se realizează în prezența eului cu libertatea sa înaintea lui însuși în arhetipul divin și în acceptarea lui a acestuia din urmă. Imaginea acestei acceptări introduce în eu o nouă calitate, care este legată nu numai de caracterul prototipului, ci și de percepția acestuia, de autoformarea personală. Omul, ca ființă creată care ia naștere din nimic, nu poate deja chiar în apariția sa să devină adecvat ideii sale (deși nu poate fi complet străin de aceasta). El o poate accepta în moduri diferite și o poate face proprie, iar în această acceptare diferită apar noi posibilități de diferențe de calitate individuală, noi modalități. Natura individualității este determinată de faptul că ideea ei este proprietatea sa metafizică și nu poate fi repetată în doi sau mai mulți purtători, nu pot exista deloc gemeni ontologici. Dar este determinată și de faptul că poate exista un acord mai mare sau mai mic cu sine, o adecvare diferită a ideii cuiva. Dar când are loc această autodeterminare? Este un eveniment în timp? Dar este posibil să găsim în el un punct care să preceadă în orice moment? (Aici ne întâlnim cu antinomia cosmologică a lui Kant despre timp). Este pentru eternitate? Dar apoi facem creatura o bufniță

Să înlăturăm diferența dintre Creator și celălalt. Cu toate acestea, există o linie între eternitate și timp (viziunea despre aceasta a fost dată intuiției filozofice a lui Schelling). Ea aparține eternității, deși atinge creatura, dar nu este nici timp, căci acesta din urmă începe abia după el. Aceasta este supra-temporalitatea, care deja preconține în integrală diferența de timp; acea eternitate creată care este inerentă unei ființe create; acel punct din care timpul se desfășoară și în care șerpuiește. În această supratemporalitate, întreaga rasă umană din Adam este chemată la existență printr-un act creator al lui Dumnezeu, deși el primește existență temporală la anumite momente și date. Dumnezeu vede veșnic lumea într-un singur act etern și Dumnezeu o creează într-un singur act supratemporal împreună cu timpul. Această idee a autodeterminării supratemporale a libertății umane, calitatea omului deja chiar la intrarea sa în timp, este la fel de diferită de preexistența sufletelor a lui Origen și de reîncarnarea teosofică. Prima este legată de înțelegerea de către Origen a creației lumii, ca o cădere nejustificată de la o stare spirituală anterioară prin scufundare în corporalitate. Aici, timpul existenței lumii continuă dincolo de limitele creării ei și se poate vorbi în sensul exact al preexistenței sufletelor în timp înainte de întruparea lor, în timp ce în învățătura pe care o dezvoltăm nu există nici mai devreme. nici înainte. Doctrina reîncarnării pur și simplu întinde timpul lumii dincolo de limitele lumii și consideră că este posibil să combine într-un flux comun de timp ceea ce se întâmplă în această viață și dincolo de ea. În același timp, încearcă să dea un răspuns la aceeași întrebare, în fața căreia ne oprim și anume despre calitatea diferită a sufletelor care intră în lume și despre diferența.

soarta lor în această viață și le explică pe baza trecutului acestor suflete într-o serie de reîncarnări. Dimpotrivă, înțelegem această diferență nu din trecut, care nu există, pentru că timpul pentru o persoană începe cu nașterea sa, ci din autodeterminarea sa supratemporală, care unește dat, și anume ideea divină despre el, și autodeterminarea sa efectivă în libertatea auto-poziției.
Dumnezeu creează fiecare persoană la timp, trimițându-l în lume și asigură lumea conform înțelepciunii și bunătății Sale. Întrucât omul este o ființă creată și, în consecință, existând în timp, autocrearea și autodeterminarea lui are loc nu numai în transtemporalitate, ci și în timp. Este la fel de greșit să limităm limitele libertății doar la supratemporalitate, la un caracter inteligibil, așa cum face Schopenhauer. Într-un asemenea caz, existența pământească își pierde sensul (nu există pentru filozoful pesimismului); dar şi să-l raporteze unilateral şi numai cu timpul, privându-l pe acesta din urmă de rădăcina sa. Grădinarul înțelept plantează în grădina Sa plante din diferite semințe și rădăcini și le permite fiecăruia să crească și să se coacă la timpul său. În fața lui Dumnezeu, întreaga imagine a lumii este revelată în plinătatea tuturor componentelor ei. Înțelepciunea lui Dumnezeu, care se dezvăluie în Providența lui Dumnezeu, constă în faptul că, acționând asupra lumii, dă viață și un loc în lume acestor elemente de ființă cu o conveniență inconfundabilă, pentru noi, desigur, necunoscute. , dar cu respectarea libertății creaturilor. Dumnezeu nu lipsește de viață pe nimeni care o are înainte de timp, iar lumea cu neamul uman își păstrează legitimitatea de sine. Astfel, există o interacțiune reală între Dumnezeu și creație, care este asumată de Providența lui Dumnezeu. În

În istoria temporală a lumii, există un anumit plan care decurge din prezența supratemporală a tuturor elementelor sale. Dumnezeu consideră lumea în regularitatea ei, nu eliminând-o, ci în același timp acționând mereu asupra ei din afară și din interior, ci numai prin mijloace care nu-i distrug natura. Dumnezeu nu este liber în raport cu lumea, ci este legat de natura ei, de rigiditatea ei, de opoziția ei. Dumnezeu nu poate face cu lumea tot ceea ce dorește, odată ce a dat lumii propria existență. Atotputernicia lui Dumnezeu este limitată în mod liber de originalitatea lumii și, pentru a salva lumea, Dumnezeu însuși coboară în ea, devine om, adică se unește inseparabil cu lumea. Desigur, doar bazele generale ale relației lui Dumnezeu cu lumea sunt accesibile omului, iar căile lui Dumnezeu nu sunt cunoscute, dar această relație nu face decât să facă de înțeles întreaga istorie a lumii și a omului, așa cum este revelată în Cuvântul lui Dumnezeu. Dumnezeu, mai ales în istoria poporului ales. Aceasta din urmă este lupta neîncetată a lui Dumnezeu cu cruzimea sa. Cartea lui Iov este impregnată de același patos, unde nu numai Dumnezeu, care permite ispita, ci și lumea în rigiditatea ei determină calea unei persoane și soarta unui suferind drept. Toate aceste considerații ne aduc aproape de problema lui Iuda. Ca ființă umană, nu ne putem elibera de Gândul obsesiv: de ce Iuda lângă Hristos? De ce este permisă o astfel de alegere? De ce a fost supus Iuda unei asemenea ispite care era prea mult pentru el? Dar în istoria lui Iuda, tocmai acea relație a lui Dumnezeu cu lumea, care decurge din Providența lui Dumnezeu, ni se descoperă.
În înfățișarea lui Iuda, vedem, în primul rând, o anumită predestinare a acestuia. Este prezis în profeții. După Evanghelia lui Ioan, și Hristos, chemându-l să fie apostol și de la început

cunoscând în el pe trădătorul Său, urmează și el această predestinare, fiind, parcă, legat de ea. Apariția lui Iuda lângă Hristos se dovedește a fi de neînlăturat pentru Însuși Dumnezeu, care nu face decât să transforme această trădare a lui Hristos, pe care El o permite, într-un mijloc de împlinire a viziunii lui Dumnezeu despre mântuirea noastră. În mod similar, în prototipul antic al lui Hristos, dreptul Iov, ispita lui Satana nu este voia directă a lui Dumnezeu, ea este permisă de Dumnezeu doar prin faptul că Satana există în lume, venind împreună cu îngerii înaintea feței lui. Dumnezeu, dar această ispită este transformată de Dumnezeu în glorificarea lui Iov. Prezența lui Iuda lângă Hristos, cu toată inevitabilitatea tragediei care decurge din aceasta, are, ca și cea a lui Iov, prologul său în ceruri, iar în acest sens există o anumită necesitate divină. Se deosebește în acest fel de anticul fatum - μοίρα, că acesta din urmă are întâietate asupra zeilor, toată ființa, divină și umană, îi este subordonată. Aici stabilim predestinația de ordinul doi, care este stabilită de atotputernicia, înțelepciunea și iubirea lui Dumnezeu, revelate în crearea lumii atunci când i se acordă o adevărată identitate. Dumnezeu a aprins pe cerul spiritual nenumărate luminițe și constelații de spirite și suflete, printre care s-a luminat și steaua lui Iuda, care trebuie să-și facă singur drumul. Și așa cum Dumnezeu, în veșnicia Sa, a dat viață arhanghelului suprem, care a devenit un luminator căzut, și Dumnezeu nu a desființat această creație a Lui, la fel, în veșnicia Sa, Domnul a creat sufletul lui Iuda, în care El a investit. puterea si chemarea apostolului. Dar, după imaginea acceptării lui, în poziţia lui de sine,

sufletul lui Iuda era atât de hotărât încât soarta lui tragică, eşecul apostoliei, a devenit de neînlăturat. Cu toate acestea, Dumnezeu nu l-a lipsit pe Iuda nici de ființa lui, nici de chemarea lui. A

prin urmare, Iuda nu a fost luat din slujba lui și din locul său lângă Hristos, deși Iuda este astfel condamnat la boala apostoliei sale, care l-a condus la trădarea lui Hristos. Cu toate acestea, apostolul nu încetează să fie un apostol atât în căderea lui, cât și în moartea sa, așa cum este exprimat în mod decisiv în Evanghelie, iar înțelegerea lui Iuda ca un iubitor de bani mărunt și murdar, desigur, distruge toată puterea. și sensul poveștii evanghelice a lui Iuda, care mărturisește clar că Iuda era vrednic de apostolatul său, avea dreptul la el, a fost creat pentru el și nu putea fi lipsit de el. De aceea a fost chemat să vadă inima, și nu apoi să apară ca o păpușă mizerabilă într-un loc care nu-i aparține și să cadă în fața unei ispite peste puterile lui, doar „să se împlinească scripturile”. Iuda nu a putut să nu devină apostol și, în același timp, a purtat tragedia eșecului său. Aducerea în conformitate cu natura și soarta fiecărei persoane este misterul viziunii lui Dumnezeu, care nu poate fi dezvăluit complet unei persoane. Boala este condiția întregii omeniri căzute și este soarta tuturor oamenilor, fără a exclude Sf. apostoli, care, fiecare în felul său, au trăit durerile apostolatului lor. Și lupta naiv pretențioasă pentru primatul fiilor lui Zebedeu și îndoiala lui Toma și contradicția, frica și negarea lui Petru și fuga tuturor apostolilor care L-au părăsit pe Hristos - toate acestea sunt esența slăbiciunilor omenești care pătrund în slujirea apostoliei, deși se învinge să se bată în ea. Cel mai grandios exemplu de boală a unui apostol înainte de chemarea lui îl avem, desigur, în Sf. Pavel, care a fost persecutorul lui Hristos și al Bisericii lui Hristos, ca rezultat al iubirii inconștiente și pervertite pentru El și, ceea ce este cel mai paradoxal aici,

În cele din urmă, fără acest zel aprins al lui Saul, nu ar fi existat nici un apostolat în sine în Pavel. Dar boala în Pavel a precedat recuperarea, persecutorul a devenit apostol. Soarta teribilă a lui Iuda este că boala lui a mers în direcția opusă și l-a făcut un trădător din partea unui apostol. El, fiind unul dintre cei doisprezece, a făcut ceea ce a vrut Saul înainte de a deveni Pavel. Dar, bineînțeles, el nu a putut îndura această cădere prin natura sa apostolică și a judecat asupra lui însuși, în loc de judecata lui Dumnezeu. Iar Văzătorul Inimilor s-a întristat dinainte pentru el, „tulburat cu duhul”, zicând: „Vai de omul acela, mai bine ar fi fost dacă nu s-ar fi născut”. O povară atât de grea, întristare atât de mare, disperare atât de ultimă pe care a trebuit să o îndure pe drumul său - trădări, sacrificii de dragul iubirii... Tragedia antică are catharsis - tragedia Evangheliei cunoaște catharsis? (1) Așadar, înlăturăm elementul hazardului sau al arbitrarului, chiar divin, în soarta lui Iuda, în egală măsură în alegerea sa și în căderea lui. Iuda a fost chemat să fie apostol, pentru că așa a fost creat și el însuși și-a acceptat ființa și chemarea sa în pragul ființei temporale, dar în același timp a fost determinată imaginea apostolatului său, ceea ce a implicat trădarea în dezvăluirea sa finală. . Providența lui Dumnezeu, fără a încălca dăruirea ontologică a omului, l-a așezat într-un asemenea loc, în care s-a dovedit a fi și o unealtă de slăvire a lui Hristos trădat de el. În

aceasta se manifestă înțeleapta infailibilitate a Providenței lui Dumnezeu, conducând lumea, creată în libertate, nu mai puțin spre un sfârșit sigur (așa numesc Molina și moliniștii scientia media,
1) Vezi paginile 84-85.

și Hegel - List der Vemuuft). Satana, rușinat în Iov, a fost rușinat în Iuda și a fost rușinat în Cel pe care voia să-l omoare, dar care a fost biruitorul morții și al lui însuși. Cuvântul lui Dumnezeu este „cel mare viclenie”. Acestea sunt temeiurile generale de la care considerăm că este corect să pornim în înțelegerea teologică a problemei lui Iuda, care în sine întruchipează problema tragediei individului în general. Antichitatea nu a cunoscut această tragedie a individului, care, prin urmare, a construit tragedia din ideea de moira, o soartă exterioară, transcendentă (Oedip regele!). Și aceeași nesimțire față de problema personalității și a destinului personal este împărtășită cu antichitatea de scrierea patristică, care ocolește deci complet problema lui Iuda, limitându-și atitudinea la aceasta doar prin denunț moral. Dar timpul nostru nu poate fi limitat la asta, este chemat să privim în acel abis întunecat care se deschide într-un suflet tragic lovit, căci aici, în acest vârtej cosmic care îl distruge, sunt expuse și rădăcinile primordiale ale ființei sale.

Concluzie.

Acest punct cel mai întunecat și cel mai teribil al destinului uman atrage irezistibil privirea spirituală, această pâlnie care duce în adâncurile infernului - soarta lui Iuda. "Nu te uita", spune du-te...

1) De obicei, nu se vede nicio întrebare în asta. Dante îl plasează pe Iuda în ultima a patra secțiune a cercului al nouălea al iadului, unde sunt chinuiți trădătorii (Inferno, XXXII, XXXIII), iar aceasta exprimă convingere generală, cred, a întregii lumi creștine, cu câteva excepții. Este legat, desigur, de înțelegerea lui Iuda, doar ca un iubitor de bani care l-a vândut pe Hristos pentru bani. Dacă, în loc de această interpretare simplificată, care este complet incompatibilă cu apostolatul său, vedem o tragedie în căderea lui, atunci stăm aici în fața examinării și judecății secrete a lui Dumnezeu, iar ușurința de afirmare ar trebui înlocuită cu o întrebare fără răspuns pentru o persoană, care în acest caz este pentru o persoană singurul răspuns demn și accesibil pentru el.

elan de prudentă sobră a prietenilor lui Iov. „Nu te uita”, spune vocea smereniei ascetice, salvându-se de ispită coborând ochii în fața convulsiilor vieții. „Nu te uita”, spune, în cele din urmă, sentimentul de autoconservare, îngrădindu-se de asemenea. o tragedie a sufletului, despre care Hristos însuși „s-a mâniat în duh” ίτασαχθτη τω π νευματι (IO 13, 21). Și nu trebuie să te uiți în timp ce nu poți să te uiți. Dar este prea târziu să ne întoarcem când această prăpastie îngrozitoare care căscă ne privește, când întunericul intră în suflet și umple inima, când atrage privirile spre sine, precum șarpele cu clopoței vrăjește o biată pasăre. noi, pentru că a devenit al nostru. destin, nu personal, ci național. Pentru poporul nostru, purtătorul și păzitorul „Sfintei Rus’”, păzitorul strălucitorului oraș al lui Dumnezeu, inteligibilul Kitezh, el este cel care a luat acum locul lui Iuda, apostolul trădător. Putem fi îngroziți și plângem, putem să ne plângem și să blestem, dar trebuie să încercăm să înțelegem sincer acest lucru, acest lucru este cerut de demnitatea noastră umană, creștină, de

loialitatea și dragostea noastră față de poporul căzut, care, oricare ar fi, este al nostru. , noi înșine, iar destinul lui este propriul nostru destin. Ce s-a întâmplat și ce se întâmplă cu Rusia? Chinuit dureros de această întrebare fără răspuns, începi involuntar să privești în teribila imagine a Evangheliei a apostolului trădător, în tipul lui cauți indicii despre propriul nostru destin. Aici problema lui Iuda s-a ridicat din nou în suflet, fără a înceta în ea, ea a apărut, ca o anumită hieroglifă a sorții, ghicitoarea Sfinxului, în care trebuie să deslușești despre tine, ceea ce este posibil pentru o persoană să știe despre sine.
Este imposibil, desigur, direct

pentru a determina soarta indivizilor și a popoarelor istorice întregi, totuși, este posibil să comparăm și să reunim acele principii spirituale care se dezvăluie în ele, ca lege interioară a vieții lor. În uzul Vechiului Testament, popoarele sunt numite persoane: Assur, Israel, Amalec etc., la fel ca cei doisprezece apostoli, care exprimă plinătatea spirituală a celor 12 triburi ale Israelului, sunt imagini tipologice ale diferitelor căi ale creștinismului. Oare Iuda, cel fără rădăcină, are, poate avea propriul său soi? Poporul rus, chemat la credința lui Hristos împreună cu alte popoare creștine, are asupra sa „pecetea apostolatului”, și în acest sens aparține chipului spiritual al apostolilor, mari și mici, 12 și 70. Spiritual prototip, supuse atracției spirituale interioare, Rus a primit de la Evanghelistul Ioan, iubit și iubit ucenic al lui Hristos. Ortodoxia rusă s-a recunoscut întotdeauna ca fiind creștinismul lui Ioan, vag sau clar. Dar acum - și numai acum? – sufletul întunecat și de foc al lui Iuda, apostolul trădător, a atacat sufletul creștinismului lui Ioan, iar creștinismul lui Ioan a fost acoperit de scoarța trădării lui Iuda. Cum să înțelegi acest adjectiv? Desigur, când vorbim despre un întreg popor, o ființă colectivă, cel mai simplu este să-l deosebim, ca să spunem așa, cantitativ: unii rămân credincioși creștinismului Sfântului Ioan, alții „ca Iuda” îl trădează și îl persecută ca Saul. Aceasta este esența părților alese ale unui popor, care nu au nimic în comun între ele. Totuși, printr-un asemenea raționament însăși întrebarea este eliminată și, în esență, poporul este desființat ca întreg spiritual și istoric, având propriul destin comun, chiar dacă se realizează printr-o „mică rămășiță”. Într-adevăr, în căile istorice ale poporului evreu, deşi

profeții vorbesc despre „rămășița mică”, dar el nu este despărțit de întregul popor, și deci ultimul rezultat, după cuvântul Sf. Pavel, se va întâmpla că „tot Israelul va fi mântuit”. Prin urmare, este necesar să înțelegem contradicțiile din sufletul poporului rus în legătura lor, ca dezvăluirea unui singur întreg, pentru a conecta trecutul cu prezentul și viitorul.
Asistăm acum la modul în care poporul rus într-o anumită și în orice caz parte semnificativă, sub presiunea persecuției și a violenței, a renunțat și se lepădă de Hristos, „schimbându-L cu 30 de argint”. Nu se poate închide ochii la acest fapt îngrozitor și nu poate să nu vedem că avem aici, într-adevăr, o trădare: atât de dragul opiniilor și prejudecăților false, cât și al fricii de dragul evreilor și - care, poate, cel mai teribil lucru - din cauza indiferenței animale stupide, a mizeriei spirituale. Dacă, de fapt, în trădarea lui Iuda a fost vorba despre „răsplătirea nedreaptă”, despre piesele de argint, atunci s-ar

putea spune că poporul rus, într-adevăr, a mers pe calea perfidului. Teroarea economică, convingătoare prin durata și lipsa de speranță să renunțe la credință pentru un card alimentar, arată în mod clar unei persoane toată slăbiciunea și dependența sa de latura materială a vieții și îl dezamăgește profund în sine. Dar, strict vorbind, există vreun conținut spiritual într-o astfel de trădare? Dimpotrivă, aici avem aceeași absență atât a apostolatului, cât și a trădării – aceasta arată pur și simplu măsura deplină a vieții religioase în rândul maselor de oameni. Și același lucru este valabil și pentru acea renunțare în masă la credință, care se realizează acum cu atât de uimitoare ușurință (desigur, cu excepția rămășiței alese) în Rusia. Propaganda Uniunii Ateilor și publicațiile sale, în picioare

care la cel mai de jos nivel al diletantismului științific și al necugenței, dar nu mai puțin corupând sufletul unui popor ignorant și lipsit de apărare cu predica sa vulgară, inculcă de fapt nu lipsa de Dumnezeu, ca o binecunoscută convingere religioasă, ci o simplă bestialitate, care, desigur, este mai jos fiecare religie. Cel mai gros fetișism este mai cult și mai religios și mai presus de această bestialitate. Să spun adevărul, aceasta este o denunțare a acelei stări insuportabile în care se aflau oamenii în timpul măreției Rusiei. S-a dovedit a fi complet needucat în biserică și neluminat în conștiință, în voință, în viață. Acest lucru devine uimitor de clar dacă comparăm starea poporului nostru cu popoarele creștine occidentale, măsura educației și culturii creștine medii cu sălbăticia rusă. În orice caz, dacă aici, într-o astfel de lepădare a lui Hristos, se poate găsi puțin conținut religios, este pentru că înainte era puțin din el, deși acesta era ascuns sub acoperirea bunăstării oficiale. Dar renunțarea reală a lui Hristos, cu trădarea Sa, în care se îmbină trădările și căderile tuturor apostolilor, nu o avem în această indiferență și bestialitate, care într-un anumit sens este mai joasă decât umanitatea. Are loc doar în prezența conștiinței, în care degenerează în fanatism ateu, cu un fel de ură față de Divin, a cărui existență este negata. Desigur, și aici există o cantitate de netrecut de ipocrizie oficială, ipocrizie atee, care a luat locul onctuozității de altădată. Dar să ne abatem și de la acest raid pentru a pătrunde în sufletul teomahismului rus modern. Ea, într-adevăr, dezvăluie trăsăturile trădării lui Judin, înțeleasă ca ispită, ca ispită religioasă, luptă cu Hristos, în numele unei înțelegeri false.

asta și dragostea îndreptată în mod fals pentru Hristos. Teomahismul rus modern are două fețe, două aspirații: una este îndreptată spre trecut, cealaltă către prezent și viitor. În trecut, are doar patosul negației revoluționare: „Să renunțăm la lumea veche”. Aceasta este nesimțirea trecutului în prezent și în viitor, lipsa de iubire a fiilor față de părinții lor, patosul distrugerii, împreună cu puterea de a lupta pentru viitor, cu revelațiile sale. În raport cu creștinismul istoric, aici vedem doar o condamnare a modurilor sale. Necunoscându-L pe Hristos și neputând să-L vadă în viața Bisericii, teomahismul se năpustește cu toată puterea și nemilosirea lui împotriva păcatelor istorice ale societăților creștine, împotriva acelor trădări ale lui Hristos, într-adevăr pentru piesele de argint, care nu s-au întâmplat. peste secole. În muzeele antireligioase, aceste triste monumente ale trădării creștinilor față de vocația lor sunt adunate cu o atenție

deosebită, la fel ca și în literatura antireligioasă, aceleași fapte sunt adunate cu o pasiune deosebită. Desigur, aceasta nu este adevărata sursă a teomahismului. Totuși, aceasta nu-și pierde puterea nici măcar aceasta și nu se poate nega că se dovedește a fi drept în aceste judecăți și chiar în această intransigență. Aici este condus de dragostea pentru adevăr și ar trebui să fim mai atenți decât suntem la adevărul acestor denunțuri. În orice caz, metoda proastă a apologeticii va fi aleasă de cei care vor apăra neadevărul doar pentru că a avut loc în istoria societăților ecleziastice.
Dar acest curent în lupta împotriva lui Dumnezeu are doar o semnificație auxiliară și secundară, doar dispune de el. Adevărata sursă a teomahismului este convingerea că „religia este opiul

pentru popor”, pentru că tocește conștiința de sine de clasă și că „religia este un dușman de clasă”, pentru că stă în calea culturii, împiedică construcția socialismului. Socialismul în acest caz este echivalentul religios al împărăției mesianice (1), al cărui ideal a fost inspirat de contemporanii lui Hristos, fără a-i exclude pe apostolii Săi, inclusiv pe Iuda. În același timp, este și o expresie în limbajul democrației moderne a idealului de bunătate, adevăr, dreptate și adevăr, într-un cuvânt, ceea ce în limba lor creștinii numesc Împărăția lui Dumnezeu. Religia este persecutată de lupta împotriva lui Dumnezeu, deoarece este considerată dăunătoare lucrării Împărăției lui Dumnezeu, zidirii acesteia pe pământ. Patosul acestei construcții umbrește toate celelalte sentimente.
În acest sens, mișcarea antireligioasă din Rusia, teomahismul fanatic și lupta oarbă cu Hristos, este ea însăși un fenomen al unui ordin religios și poate fi înțeles ca o ispită religioasă. Aceasta este însăși ispita care a fost respinsă de Fiul lui Dumnezeu în pustie, dar în fața căreia Iuda s-a plecat neputincios: pâine, putere, semne. Materialismul economic nu este, la urma urmei, altceva decât o transcriere globală contemplativă a primei ispite cu pâine. Are (2) propriul său adevăr dur și cinstit al vieții, captivat de elementele lumii ca urmare a păcatului originar și trebuie să fie supraviețuit și testat de om, deși dacă se oprește la el, el ajunge la pierdere. al imaginii umane, mai ales sinceră și consecventă materialistul economic este deja un simplu animal, și în realitate sub el, din moment ce
1) Am arătat această rudenie a socialismului cu mesianismul evreiesc în eseul „Apocalyptic and Socialism” (Două orașe, cercetarea naturii idealului social, vol. 2. MOSCOVA, 1908).
2) Vezi Filosofia economiei mele. M. 1910.

înainte de a fi bărbat. Dar, devenind materialist economic, căzând în ispită, o persoană descoperă un subteran în care, printre toate păcatele de moarte, trăiește șarpele iubirii de bani. Ea își ridică capul și își comprimă inima cu inelele ei, iar victima ei devine un „hoț”, iar viața lui este un triumf de sentimente și pasiuni joase. Materialismul economic devine deja o practică teribilă a vieții, a vieții de zi cu zi – cele mai josnice elemente animale sunt dezlănțuite în el, idealismul natural al vieții umane este stins. Aceasta este ceea ce vedem acum în Rusia. Aici, desigur, au influența lor și motivele istorice: lipsa de educație morală a poporului, secole de imoralitate și necinste, care cântăresc foarte mult în balanța istorică a trecutului pentru statul și biserica rusă. Totuși, aceasta nu este încă

o boală, ci un simptom al unei boli, o crusta care acoperă un organism slăbit.
Cea mai dezastruoasă ispită nu este pâinea, ci puterea, acea violență prin care Iuda a vrut să-L definească pe Hristos însuși după chipul său. Violența asupra conștiinței și asupra libertății umane este tocmai lucrarea adevărată a diavolului: diavolul a intrat în Iuda și a devenit un instrument al violenței împotriva lui Hristos. De asemenea, diavolul s-a mutat în clasa conducătoare a poporului rus, în oligarhia comunistă, care violează sufletul rus. Nu există personalitate aici, nici dragoste, nici moralitate, în acest tărâm al diavolului cu negarea sa despotică și distrugerea libertății, căci numai „unde este duhul Domnului, acolo este libertate”. (II Cor. 3:7). Desigur, nu la bolșevici a apărut prima dată această ispită, care a avut întotdeauna putere chiar și în „țara creștină-rusă” cu libertatea ei ereditară.

frică. Totuși, atunci a fost mai mult un păcat de slăbiciune decât o ispită religioasă și abia acum a devenit o ideologie conștientă a „dictaturii”, adică. violența, ca atare. De aici violența nemaiauzită împotriva conștiinței religioase, profanarea libertății acesteia. Și, desigur, Hristos, cu o predică despre valoarea infinită a fiecărui suflet uman și darul divin al libertății, stă în calea predicării „dictaturii”, El trebuie luat, Și, ferm άσραλως.
(Mp. 14. 44) ținând, duce la cruce. În cele din urmă, a treia, deja derivată, ispita este căutarea semnelor, dovada „realizărilor noastre”, în dovada că toată puterea aparține unei persoane fără Dumnezeu: „și împărăția, și puterea și gloria”. Putem spune că și aici există un anumit adevăr parțial: omul este stăpânul creației, centrul universului, zeul creat, deja prin creația sa. Dar această putere devine furt și un fel de aroganță noumenală în prințul acestei lumi, care a încercat să răpească creația de la Dumnezeu, ca într-un om fără Dumnezeu care vrea să-și dovedească propria, ca să spunem așa, zeitate autonomă prin acest furt mistic. Prometeu și-a îndeplinit datoria umană comună, furând focul rațiunii de la zeii invidioși, forțele naturii, dar el însuși a devenit asemenea lor când, în numele puterii sale, a devenit un luptător cu zei. Nu a existat un antagonism direct în Iuda, pentru că era ascuns în antagonismul lui cu Hristos, în lupta sa cu Hristos pentru propria sa idee despre Hristos, dar în esență aceasta a fost o opoziție titanică a voinței umane față de voința lui Dumnezeu. Ispitele lui Iuda sunt ispitele actuale ale poporului rus, iar căderea lui Iuda este și căderea lui în măsura în care este posibil să echivalăm sau să comparăm fenomenele vieții individuale și naționale. Dar iată ce

este cel mai important și central lucru: la poporul rus avem nu doar o cădere: „dragostea de bani”, ticăloșia, brutalitatea, ci tocmai prezența ispitei religioase, cu o eroare caracteristică a judecății religioase. Ispita este în general un fenomen al unui ordin religios, aparține vieții religioase, deși există și o boală religioasă. Desigur, sănătatea spirituală în sensul absenței ispitelor este cea mai înaltă, primordială stare a omului înainte de cădere. Dar în umanitatea căzută, boala intră deja organic în viață, devine condiția ei, astfel încât există dureri în creștere, boli fiziologice și orice boală se poate dovedi a fi muritoare. Până la urmă, moartea este doar o boală a vieții, deși este și o boală a bolilor, doar cei vii pot muri. Sunt

bolile necesare și inevitabile, precum ispitele? În orice caz, nu totul este pentru toată lumea și nu întotdeauna, mai exact, fiecare persoană este accesibilă și supusă propriei ispite, întrucât „nu există om care să trăiască și să nu păcătuiască”. Natura ispitei este determinată de tipul și calibrul persoanei. Sunt ispite de slăbiciune, îngustemi, deșertăciune, frică de evrei. Așa au fost chiar ispitele apostolilor, povestite în Evanghelie: disputa despre inegalitate, denunțarea lui Hristos cu privire la calea Sa de cruce, frica și fuga, renunțarea - așa sunt cei nevinovați și, în esență, copilăresc de simpli la inimă, aceste ispite „umane – prea umane”. Nu depășesc vârsta medie umană. Dar ispita lui Iuda și căderea lui sunt cu totul diferite de ele. A fost de așa natură încât otrava ispitei s-a dovedit a fi fatală, cel puțin în limitele vieții pământești, pentru că ea rămâne ascunsă pentru noi. misterul soartei lui Iuda în eternitate. Iuda, singurul dintre apostoli, s-a dovedit a fi supus diavolului

ispita, lupta cu Hristos și ateismul. Desigur, dacă se vede aici doar „boala iubirii de bani”, atunci nu mai rămâne nimic de vorbit, pentru că întreaga istorie a lui Iuda se reduce atunci la absurdul religios, la greșeala de neînțeles a lui Hristos, care a chemat și numit. iubitor de bani ca apostol. Dar dacă se vede aici tragedia apostoliei, dragostea bolnavă pentru Hristos, lupta împotriva lui Hristos în numele adevărului lui Hristos, așa cum a fost înțeles în orbirea lui, atunci această cale sinistră este titanică, adică. atât eroic cât și demonic. Există, poate exista pentru anumite naturi o luptă împotriva lui Dumnezeu prin dezvoltarea lor religioasă, poate Dumnezeu să iubească o asemenea luptă împotriva lui Dumnezeu și să ierte o asemenea luptă împotriva lui Hristos? Iată o întrebare. Și nu poate exista decât un singur răspuns: da, se poate. Căci El a iubit mai ales pe Israel, care s-a luptat cu el toată noaptea și i-a dat o binecuvântare. Și în persoana strămoșului lui Israel, El a dat această binecuvântare și a iubit seminția lui Israel, poporul luptator cu Dumnezeu, cu inima împietrită, care s-a lepădat de Hristos, care L-a răstignit și L-a persecutat până astăzi. Și totuși Dumnezeu a vorbit despre el prin gura apostolului, hotărârea Sa că alegerea lui Dumnezeu este irevocabilă și irevocabilă și că tot Israelul va fi mântuit. Și mai departe: nu l-a iubit Dumnezeu pe neprihănitul teomah Iov, care nu și-a supus adevărul forței faptului, nu a cedat realității (pe care au insistat prietenii săi)? Și, în cele din urmă, n-a iubit, n-a ales și n-a chemat Hristos ca apostol pe persecutorul Său, care a chinuit Biserica lui Dumnezeu și nu a fost tocmai furia persecutorului la baza acestei iubiri și a acestei alegeri? Totuși, lupta apostolului Pavel cu Hristos nu i-a distrus și subminat vitalitatea, așa cum s-a întâmplat în cazul apostolului trădător. Iuda nu a mai putut trăi după trădarea lui, între

în timp ce Saul a fost ridicat din nisipul Damascului de către Pavel. Pentru toată lumea a devenit clar, deși nu imediat și nu fără greutăți, dragostea lui Dumnezeu care se odihnea asupra lui, încununându-l cu apostolatul lui Hristos, din care Iuda s-a discreditat cu moartea sa (deși Hristos însuși nu a făcut aceasta cu el).).

Nu toate neamurile, la fel ca nu toți apostolii, au trecut prin ispitele credinței în Hristos. Ucenicul iubit și iubit al lui Hristos nu l-a cunoscut și acesta este secretul înclinării lui cu perșii lui Isus, clarviziunea iubirii este darul cel mai înalt, iar ucenicul iubit

este primul apostol în fidelitatea lui față de Hristos. Dar aici avem darul adevărat al lui Dumnezeu, dar nu calea omenească potrivită. După chipul lui Ioan, timpul se oprește nemișcat pentru noi: el este același la Cina cea de Taină, iar pe insula Patmos peste Apocalipsă și la Efes peste Evanghelie, el, într-un anumit sens, „nu gustă nici măcar moartea”, dar „rămâne până voi veni” (1). Nici ceilalți apostoli nu cunosc ispitele creștinătății; Dar puterea apostoliei lui Pavel nu este oare oare rădăcinată în faptul că el a devenit Pavel din Saul și poate fi „frumăria minții”, neatinsă de ispită, să fie păstrată până la capăt, când Hristos însuși vorbește despre ispitele groaznice, copleșitoare? din ultimele vremuri?
Ispitirea religioasă, exprimată în lupta împotriva lui Dumnezeu, ca fapt al vieții religioase, poate dobândi și un sens pozitiv, acesta fiind principalul fapt evidențiat de Cuvântul lui Dumnezeu și

1) miercuri. eseul meu: Petru și Ioan, cei doi apostoli principali. Paris, 1926.

istoria bisericii. Ea explodează măruntaiele sufletului omenesc și dezvăluie umanitatea, care trebuie cunoscută de om în adâncul ei, γνωζε σαύτον. Accentuează conștientizarea de sine a unei persoane cu capacitățile sale prin PROPRIA DORINȚĂ. Îl face pe om mai înțelept, oferindu-i experiența lui însuși în excomunicarea de la Dumnezeu, astfel încât este cu atât mai evident pentru el să realizeze ad Te creasti nos, Domine, „sufletul meu dorește și se termină în curtea Domnului”. Iar pe cântarul adevărului lui Dumnezeu, în fața ochilor văzătorul inimii, sufletele omenești apar altfel decât ne sunt vizibile din afară. Nu vorbește cartea lui Iov despre aceasta, despre judecata prietenilor săi asupra lui și despre judecata lui Dumnezeu? Și cei care nu L-au cunoscut pe Hristos și totuși I-au slujit, nu vor fi îndreptățiți la Judecata de Apoi a lui Hristos? Patria noastră trăiește acum ispita lui Iuda, apostolul trădător, ea îl trădează și îl răstignește pe Hristos, iar Hristos răstignit este slăvit în acei sfinți mucenici și mărturisitori care răbdează până la capăt. Dar această luptă cu Hristos, tocmai în lupta sa împotriva lui Dumnezeu, păstrează un caracter religios, întipărit de spiritul persecutorului Saul, care a chinuit Biserica lui Dumnezeu. Înseamnă că mai rămâne o singură cale pentru patria noastră – spre pierzare, soarta lui Iuda? Sau, ca, cel puțin, aceeași posibilitate, rămâne calea lui Saul-Paul? Există o inevitabilitate, și chiar legitimitate și chiar dreptate a morții celor care, după ce au trecut calea lui Iuda până la capăt și s-au pângărit cu bucăți de argint, intră într-o stare de rabie a porcilor gadareni și se cufundă în mare. , sau pur și simplu decăderea spirituală și corporală. Poate cel mai teribil și dezgustător lucru este lenin-stalinismul înfloritor, confortabil și prosper, Iuda, care și-a cumpărat o casă cu bucăți de argint și și-a început propria fermă cu creșterea porcilor și flori.

conducere. Nu fi! Rusia piere din cauza bolșevismului și aceasta este totuși o moarte onorabilă, vrednică: „când te pocăiești, du-te și sugrumă-te”. Dar este aceasta o soartă inevitabilă pentru întregul popor, sortit morții lui Iuda? Noi nu vedem asta. Este imposibil de identificat soarta individului și a oamenilor. Și dacă în Iuda nu a mai rămas putere ca să se arate prin ea vieții, să-și dea seama de pocăința cuiva și de a suferi iertare pentru sine, atunci în oameni aceste forțe

pot rămâne și, credem noi, încă rămân. În consecință, pentru el rămâne și calea lui Saul , care în stadiul inițial nu diferă în esență de calea lui Iuda și, totuși, se schimbă în total opus în limitele unei singure vieți. Este de o importanță decisivă că, la fel cum în soarta lui Iuda avem o ispită apostolică, tot așa și în negarea lui Hristos și trădarea Lui în poporul rus avem și o aberație religioasă care a apărut pe baza căutării adevărul vieții, Împărăția lui Dumnezeu pe pământ lѣ, cu puterea apocaliptică a credinței în viitor și cu o dorință sinceră de a o realiza. Și putem spera că această voință pentru viitor nu va fi neplăcută lui Dumnezeu și nu va fi făcută de rușine. Și dacă este așa, atunci trebuie să vină ceasul înțelegerii, ceasul pocăinței poporului căzut în ispita iudaică, când se întorc pe calea lui Pavlov cu o nouă credință, cu o nouă iubire, cu o nouă cunoaștere a lui Hristos, pe care l-a iubit și când l-a răstignit și pe care a flămânzit și când a mânat. Cea mai groaznică ispită și cădere a fost îngăduită Apostolului Iuda, iar cea mai cumplită cădere de la Hristos a fost îngăduită oamenilor din chemarea apostolică și slujirea apostolică, care și acum, în nebunia lor, caută mântuirea lumii întregi, Împărăția lui Dumnezeu. Înțelegem cu lași și incredibil istoria și, în adâncul sufletului nostru, să spunem adevărul, ne este frică de Hristos și

pentru creștinism: cum ar fi creștinismul cu adevărat să nu piară din cauza ateilor sovietici, cum ar fi umanitatea de fapt lipsită complet de Hristos? Dacă am fi prezenți la evenimentele Ghetsimani și Golgota, atunci primul nostru sentiment ar fi că totul a pierit: Hristos, trădat de Iuda, a fost luat, chinuit și răstignit; . În mod similar, acum, uneori, ne slăbim în fața persecuției religioase, temându-ne că creștinismul ar putea fi exterminat. Dar poate fi abolit Hristos? La urma urmei, tot ce se întâmplă, se întâmplă cu El și sub ochii Lui. La urma urmei, nu numai sufletul omenesc este creștin prin fire, ci și Hristos însuși trăiește în umanitatea Sa, care nu mai poate pleca, nu poate fi despărțită de Hristos: Saule, Saule, de ce Mă prigonești? Prin urmare, pur și simplu nu poate exista nicio îndoială cu privire la neputința supremă a luptei împotriva lui Dumnezeu și a lui Hristos. Puteți tăia întregul vârf al copacului până la rădăcină, va da lăstari noi. Și, în general, când vorbim de teomahism, ar trebui să ne gândim mai mult la dialectica procesului religios, iar la Iuda, nu trădarea lui, ci apostolatul său, ar trebui considerată mai semnificativă și indestructibilă. De la primul s-a lepădat, căindu-se, al doilea i-a rămas inalienabil și în căderea lui. Și nici apostolatul nu poate fi luat de la poporul rus. Ce se întâmplă acum în Rusia? Trădarea lui Iuda, chinul lui Hristos, moartea Lui pe cruce. Dar Hristos trăiește în umanitatea Sa, căci El a călcat în picioare moartea prin moarte. Și cu cât moartea este mai adâncă, cu atât noaptea este mai impenetrabilă, cu atât întunericul este mai deznădăjduit, cu atât lumina va străluci în ea mai puternică. Trebuie să moară cu toată puterea și adâncimea morții, să guste moartea, pentru ca odată cu ea, în ea și din ea, să strălucească lumina învierii.

seniya. Trădarea lui Iuda a făcut ca Hristos să fie devorat pe cruce, ca un nou Paște în ziua Paștelui. Iar uciderea lui Hristos în inimile și sufletele din Rusia ascunde învierea lui Hristos. Se întâmplă acum, Hristos învie în Rusia.

Prot. G. Bulgakov.

TRAGEDIA SFINTIEȚIEI VECHII RUSE *)
Când ne gândim la soarta tragică a vechii culturi rusești - și mai ales a Bisericii Ruse - pentru noi, această tragedie este întruchipată în dubla și reciproc legată schisma de la sfârșitul secolului al XVII-lea: schisma Vechilor Credincioși și schisma Petru. Petru a crescut sub amenințarea revoltelor schismatice de tir cu arcul și nu existau dușmani mai înverșunați ai cauzei sale decât adepții „vechii credințe”. Petru a continuat în stat și viața de zi cu zi reforma începută de Nikon în Biserică. Reforma lui Nikon a fost modestă și complet ortodoxă, reforma lui Petru a spart toate bazele vieții antice. Dar prin metodele de implementare, prin forța sa, reforma lui Nikon prefigura deja revoluția lui Peter. Și în ambele cazuri această violență, care a căpătat caracterul unei persecuții crude, a fost într-o anumită măsură forțată. Poate fi justificată prin scleroza vieții rusești, osificarea acesteia, care nu a permis reînnoirea organică. Antichitatea nu a vrut să fie actualizată, a trebuit să fie spartă - de dragul păstrării vieții Rusiei însăși. Consecințele fatale ale acestei revoluții bisericești-stat sunt de asemenea
♦) Discurs de act rostit la Institutul Teologic Ortodox din Paris la 9 noiembrie 1930.

care sunt cunoscuți, încă ne rănesc prea mult pentru a merita să insistăm. În religie - sfârșitul „simfoniei” bizantine a Bisericii și a statului, includerea instituțională a bisericii în stat, înrobirea episcopiei, umilirea clerului, pierderea de către Biserică pentru o lungă perioadă de timp a fața sa națională, cu trecerea conducerii la Micii Ruși cu tendințele lor catolice, parțial protestante. Cel mai teribil lucru este secularizarea completă a culturii, îndepărtarea unei părți influente a intelectualității din Biserică și chiar din creștinism. – La polul opus, în adâncul oamenilor, există o religiozitate fierbinte, dar întunecată, care generează secte sălbatice, se ofilesc de Biserică, lipsite de har, necreative, dar încă puternice alături de slăbiciunea vizibilă a Bisericii conducătoare. Revenind la punctul de plecare al crizei, ne confruntăm cu o scleroză a secolului al XVII-lea care trebuie explicată. Teoria „mărturisirii cotidiene”, care vede în ea însăși natura religiozității rusești, nu poate servi decât la justificarea schismei Vechilor Credincioși, dar nu îi mulțumește pe cei care pot discerne în Rusia antică înflorirea bogată a vieții spirituale. Osificarea secolului al XVII-lea în trunchiul principal al culturii ruse este, fără îndoială, un fenomen decadent, nu unul primar. Expresia sa materială poate fi uscăciunea picturii icoanelor din Moscova din secolul al XVII-lea (înainte de influențele germane), finalizarea slabă a puternicei picturi rusești din secolele XV-XVI. Criza politică și religioasă din secolul al XVII-lea trebuie să fi fost precedată de o altă criză care a oprit înflorirea culturii ruse. Și această criză - știm când și cum s-a dezvoltat și cum s-a încheiat. Cu grijă, deși poate nu suficient,

studiat de istoricii culturii ruse. Dar nu a fost niciodată apreciată în toată semnificația și în toate consecințele sale. Aceasta este criza de la începutul secolului al XVI-lea, cunoscută sub numele luptei dintre „Osiflyani” și „Volzhets”. Din sângerarea spirituală pe care a

suferit-o Biserica Rusă în timpul domniei lui Vasily al III-lea, ea nu și-a putut reveni niciodată pe deplin. Dar pentru a înțelege întregul sens al acestui fenomen, trebuie pus în legătură cu linia principală de dezvoltare a vieții spirituale în Rusia antică.

2.

Mulți oameni cred că viața spirituală este ceva imobil în adâncul fluxului schimbător al istoriei. Istoricul, chiar și istoricul Bisericii, se uită rar la această profunzime. Compoziția complexă a tabloului său este țesută din interacțiunea principiilor spirituale cu cele lumești, a Bisericii cu statul, societatea și cultura. În spatele întrebărilor de drept, organizare, cultură, abia se întrezărește o viață spirituală, care nu necesită nicio explicație, dar care nu explică nimic, o condiție neschimbată a comunității creștine.Sfințenia vie își găsește loc în legenda apologică populară, dar nu în istoria științifică. De ce? Este cu adevărat imposibil să stăpânești legenda și cercetarea științifică, să vezi în spatele schemei literare un fenomen viu și, în consecință, în curs de dezvoltare, să discerne sub aureolă trăsături personale și naționale concrete. Această lucrare pentru Biserica Rusă este încă la început, dar s-a făcut suficient pentru a stabili principalele repere; pentru a distinge generații de ucenici în catedrala sfinților ruși care poartă și îmbogățesc tradiția greacă a vieții spirituale. Extins în timp, această serie arată că nu

o succesiune de tradiție, dar și vetre de reaprindere, momente de ascensiune, de ridicare și de declin, - în sfârșit, o bifurcație fatală - bifurcația secolului al XVI-lea. Schematic, această dezvoltare a vieții spirituale în Rusia antică este marcată de următoarele nume: Teodosie al Peșterilor - Sergius din Radonezh - Iosif Volotsky și Nil Sorsky. Această linie include, desigur, doar purtătorii vieții spirituale în sensul restrâns al cuvântului: asceții asceți, călugării și pustnicilor, rangul sfinților. În afara ei rămân nu doar sfinți, ci și numeroși sfinți mireni, atât de caracteristici sfințeniei antice rusești. Dar, oricât de esențială ar fi sfințenia laică pentru tipul rusesc de ortodoxie, ea nu a fost niciodată centrală, hrănindu-se ea însăși cu energia spirituală care curge dintr-o mănăstire sau dintr-un deșert. Pe de altă parte, prezintă un caracter static mult mai mare. Este greu să vezi urme de dezvoltare sub chipul sfântului prinț al Rusiei antice, dar sfântul prost rus, „binecuvântat” s-a păstrat în principalele sale trăsături naționale până astăzi. Dinamic, în curs de dezvoltare în istorie și operă. Împărțirea istoriei – oricât de ciudat ar părea la prima vedere – rămâne tipul de sfințenie cel mai înstrăinat de lume și de istorie, cel mai întors spre eternitate: chipul sfinților.

3.

Odată cu Teodosie și Antonie al Peșterilor, idealul grecesc al monahismului intră pentru prima dată pe pământul rusesc. Sfântul Antonie nu a avut și nu putea avea profesori de rusă. A studiat în Grecia, pe Athos, așa cum Teodosie a împrumutat domnia studențească de la Constantinopol. Influența vieții grecești în biografia Sf. Theodosia, cu

stabilit de Nestor (viața Sfântului Antonie nu a ajuns până la noi), fără îndoială. Șahmatov și Abramovici au descoperit întregul mozaic al împrumuturilor sale literare, care nu a încălcat veridicitatea reală a

portretului său pictură cu icoane. Greacă și rusă aici sunt ușor stratificate una peste alta și în așa fel încât selecția trăsăturilor naționale să nu fie imposibilă.
Fără îndoială că pentru Sfântul Teodosie, după chipul lui Nestor (și a rămas pentru totdeauna în memoria generațiilor), prototipul ideal a fost monahismul palestinian, așa cum s-a reflectat în viața Sf. Eutimie cel Mare, Sf. Savva Sfințitul și alți asceți din secolele V-VI. Nu egiptean, nu sirian, și anume palestinian. Aceasta înseamnă, în primul rând, că Rusia Ortodoxă a ales nu calea radicală, ci calea de mijloc a realizării. Oricât de dură ar fi viața marilor palestinieni, viața lui Teodosie însuși, dar în comparație cu viața pustnicilor din Egipt și Siria, trebuie să pară moderată, umană, cultă. Sfântul Teodosie nu a fost dus nici de extremele ascezei, nici de dulceața contemplației solitare. Din peștera subterană, îndrăgită de Antonie, mănăstirea de sub el iese în lumina lui Dumnezeu, se extinde în multiple reconstituiri, se pun zidurile de piatră ai unei mănăstiri magnifice, deja înzestrată cu sate și țărani. Peșterile rămân pentru retragerea Postului Mare, dar lumea își revendică drepturile. În mănăstire se construiește un spital, oamenii se adună la mănăstire, pleacă domni și boieri, însuși Teodosie este un oaspete frecvent în turnul domnesc. Caracteristic este faptul că primii asceți ai Rusiei nu au căutat pentru ei înșiși alte locuri, precum periferia capitalelor. Influențând lumea, au găsit pentru ei înșiși o compensație pentru tăcerea deșertului. Învățătura lui Teodosie, intervenția lui blândă, dar puternică în

faptele prințului, în susținerea adevărului, în observarea lumii civile, sunt descrise extrem de viu de Nestor, care subliniază slujirea națională a sfântului. Este caracteristic că nu este Antonie, ci Teodosie, care devine fondatorul Lavrei Kiev-Pechersk, un profesor de asceză, un profesor al întregii Rusii Ortodoxe. Imaginea lui Anthony de lângă el se conturează extrem de palid. Antichitatea nici măcar nu și-a păstrat viața pentru noi, dacă a existat vreodată. Canonizarea sa însăși a avut loc în vremuri mai târzii, în comparație cu Teodosie, care a fost deja canonizat în 1108, la 34 de ani după moartea sa. Și asta, fără îndoială, se datorează modului său de spirit contemplativ. Antonie s-a săturat de contactul uman, „ne suportând nicio răzvrătire”, nu a vrut să-și asume povara starețului și, când numărul fraților a ajuns la 15, i-a părăsit și s-a închis într-o nouă peșteră (Antony-howl). Aparent, el nu a dirijat viața spirituală a studenților și imitatorilor săi (cu excepția primului nucleu mic), iar în generația următoare imaginea sa s-a estompat în memoria hagiografilor de la Pechersk. Aici Kievan Rus a făcut o alegere conștientă între două căi de slujire monahală.
Se poate încerca să pătrundă mai mult în acest ideal „regal” al dimensionalității – în esență greacă (μπρος Sf. Sava) – în căutarea unor trăsături mai personale ale sfințeniei lui Teodosie. Vom vedea o imagine de simplitate fermecătoare, smerenie, blândețe. În smerenia lui există un moment de o anumită prostie – în orice caz, un moment de umilire socială. Așa este isprava lui adolescentă de iertare, munca rurală cu sclavii săi, așa este mulți ani de prosvirism, așa sunt „hainele sale subțiri”, care opresc tot timpul atenția biografului și a contemporanilor: în turnuri și Kur-

skago posadnik și prințul Kievului, - „haine subțiri”, care pentru el devin uneori o sursă binevenită de umilire. Acest lucru este personal în el și, în același timp, cel mai rusesc: acesta este idealul dominant în toate vârstele vieții rusești.
Alături de aceasta, cu greu se poate recunoaște talentul administrativ remarcabil al pr. Theodosia. El a căutat cu grijă să transplanteze statutul Studijsky pe pământ rusesc. Dar în Patericonul de la Kiev, reflectând tradițiile secolului al XII-lea, nu mai vedem un hostel strict. Nu vedem nici măcar în Teodosie însuși severitatea hegumenului. Este o poveste despre un călugăr fugar care s-a întors de multe ori la mănăstire și a fugit din nou, întâlnind de fiecare dată iertarea sfântului stareț. Severitatea este arătată de Teodosie doar voinței de sine a pivniței, în acele cazuri în care calculul economic ucide ascultarea și credința.
Știm foarte puține despre calitatea vieții spirituale a lui Teodosie. Nu auzim despre nicio viziune (cu excepția celor ale demonilor) - despre orice expresii exterioare care ne-ar permite să tragem concluzii despre misticul său, sau pur și simplu despre starea sa contemplativă. Se vorbesc multe despre rugăciunea lui (iar Postul rămâne în izolare), dar asceza prevalează în el asupra formelor contemplative, de viață spirituală. Aceasta corespunde pe deplin serviciului bisericesc și social pe care călugărul și-a luat asupra sa. Așa a rămas religiozitatea Rusiei antice (Kievan), chiar și în expresiile sale cele mai înalte. Toți călugării ruși păstrează sigiliul Sf. Teodosie, poartă trăsăturile sale de familie, prin care apare îndepărtata imagine palestiniană a lui Savva cel Sfințit. Aici, în acest moment, asceza rusă se contopește cu tradiția orientală, aici ramura rusă se desprinde din Vița universală a lui Hristos.

4.
Pogromul tătăresc din Rus', după cum se știe, a avut un impact puternic asupra vieții spirituale. Dovada vizibilă a acestui lucru este ruptura de o jumătate de secol, dacă nu mai mult, în succesiunea sfințeniei monahale. Pentru o vreme, chipul sfinților prinți, parcă, îndepărtează chipul sfinților din Biserica Rusă. Abia în secolul al XIV-lea, din al doilea sfert al său, pământul rus și-a revenit în fire de la pogrom. Începe o nouă mișcare monahală. Aproape simultan și independent unul de celălalt, se aprind noi centre de viață spirituală: pe Valaam și în Nijni Novgorod, pe lacul Kubenskoye și, în cele din urmă, în imediata apropiere a Moscovei, în mănăstirea Sf. Sergius. Pentru noi, această nouă mișcare ascetică este acoperită de numele Sf. Sergius. Majoritatea contemporanilor săi au fost „interlocutorii” săi, au experimentat influența sa spirituală. Ucenicii săi direcți au fost stareți și constructori ai numeroaselor mănăstiri: lângă Moscova, Belozersky, Vologda. Genealogia spirituală a asceților ruși din secolul al XV-lea este aproape inevitabil să ducă la Sf. Sergius, ca tată și mentor comun. După Teodosie al Peșterilor, Serghie de Radonezh este al doilea întemeietor al monahismului rus.
Sam St. Sergii nu renunță la strămoșul său spiritual. În el apare limpede imaginea lui Teodosie, doar mai rafinată și spiritualizată. Teodosie amintește și de lucrările trupești ale Sf. Serghie, și tăria și puterea lui foarte trupească, și hainele subțiri, care, ca și cele ale egumenului de la Kiev, îl conduc pe nerezonabil în ispită și îi permit sfântului să-și arate blândețea. Ambii sfinți ruși sunt legați

prin regularitate perfectă, armonie a vieții active și contemplative. Rev. Sergii i-a odihnit pe săraci și pe țări

nyh, în mănăstirea sa încă nenorocită și pe patul de moarte, a lăsat moștenire studenților săi să nu uite ospitalitatea. Ca și Teodosie, el a fost aproape de palatul domnesc, a luat parte la viața politică a Rusiei și l-a binecuvântat pe Donskoy pentru isprava de eliberare. Cu toate acestea, la o examinare mai atentă, vedem și noi caracteristici pur Sergius. Serghie extinde-ți blândețea și smerenia atât de departe încât apare în fața noastră ca fiind complet neputincios și mereu gata de umilire. Starețul este angajat ca tâmplar de călugărul Danilo pentru sită de pâine putredă. Nu-l vedem niciodată pedepsind pe cei neascultători, așa cum s-a întâmplat cu blândul Teodosie. La murmurul celor nemulțumiți, Serghie răspunde doar cu îndemnuri, ba chiar, evitând o luptă, părăsește mănăstirea pentru o vreme. Umilința este principala lui virtute umană.

Până acum, Rev. Serghie este un discipol al lui Teodosie, deși, poate, l-a depășit pe profesorul său îndepărtat. Dar acum vedem în el ceva nou, misterios, încă nevăzut în Rusia. Mă refer la celebrele viziuni ale Sf. Serghie: îngerul care-i slujește, focul coborând din bolțile templului în potir înainte de împărtășirea lui, înfățișarea Preacuratei cu apostolii Petru și Ioan nr. Hagiografia rusă către Sf. Sergius nu cunoaște astfel de viziuni misterioase. Ei vorbesc despre o viață spirituală misterioasă care curge ascunsă de noi. Sfântul Serghie nu le-a spus ucenicilor săi nimic despre experiența sa spirituală și poate că acești ucenici (Epifanie, deși înțelepți) au fost neputincioși să exprime în cuvinte conținutul acestei viziuni ezoterice interioare.
Vechea Rus', în mizeriea mijloacelor sale educative, se remarcă prin mutitatea de exprimare a celor mai profunde și mai sfinte în experiența sa religioasă. Numai în semne și viziuni, și chiar în inscripții

și culorile icoanei, ea a putut să ne deschidă parțial vălul secretelor. Conform acestor semne, avem dreptul de a vedea în prep. Serghie al primului mistic rus, i.e. purtătorul unei vieți duhovnicești deosebite, misterioase, neepuizată de asceză, de isprava iubirii și de perseverența rugăciunii.

Acum patru ani de la. Serghei Bulgakov, în discursul său act (1), a legat fascinant semnele împrăștiate ale vieții mistice a Sf. Sergius în jurul numelui de Preev. Treime, căreia i-a fost închinat înainte de naștere, căreia i-a închinat mănăstirea. Astăzi aș dori să subliniez legătura nu cu teologia, ci cu viața spirituală a Sf. Serghie cu mișcarea mistică contemporană din Orientul ortodox. Aceasta este o mișcare binecunoscută a isihaștilor, practicanți ai „muncii inteligente” sau rugăciunii inteligente, venite de la Sf. Grigore Sinaiul de la mijlocul secolului al XIV-lea. Sinai a adus noua școală mistică din Creta în Athos și de acolo s-a răspândit pe scară largă în lumea greacă și slavă de sud. Sf. Grigorie Palama, Patriarhul Evoimiy de Tarnovo, un număr de patriarhi ai Constantinopolului au fost adepții ei. Din punct de vedere teologic, această practică mistică a fost asociată cu doctrina luminii și energiilor divine ale lui Tabor.
De la mijloc, mai ales de la sfârșitul secolului al XIV-lea, începe (sau reia) o puternică influență greacă și sud-slavă asupra Rusiei de nord. În epoca Rev. Serghie într-una din Mănăstirile Rostov!, se studiază manuscrise grecești. Mitropolit Alexis a tradus sau a corectat

Evanghelia din originalul grecesc. Sam prada. Serghie a primit un episcop grec în mănăstirea sa și a primit o scrisoare de la Patriarhul Constantinopolului, în ascultare de care și-a aranjat-o.
1) vezi „Calea” nr. 5: Legămintele pline de har ale Sf. Serghie la teologia rusă.

generozitate. Unul dintre „interlocutorii” Rev. Serghie îi era omonim Serghie de Nuromski, un străin de pe Muntele Athos, și există motive să identificăm discipolul lui Serghie de Radonezh, Atanasie, stareţul lui Serpuhov, cu acel Atanasie Rusin, care a anulat pe Athos, în 1431, „sub krill b St. Grigore de Palamy”, o colecție de vieți pentru Treime - Serghie (1). Biblioteca Lavrei Treimii păstrează cele mai vechi copii slave ale lui Grigore Sinai din secolele al XIV-lea și al XV-lea. În secolul al XV-lea, lucrările lui Simeon Noul Teolog au fost anulate acolo (2). Toate acestea nu stabilesc încă influența directă a Greciei asupra religiozității Sf. Sergius. Școala lui spirituală este misterioasă pentru noi. Pe ceilalți profesori ai săi nu îi cunoaștem, cu excepția misteriosului bătrân, care l-a binecuvântat pe tânărul Bartolomeu și a fratelui mai mare Ștefan, sub conducerea căruia Serghie a început să muncească, dar care a fost incapabil să îndure sălbăticia pădurii. Dar căile influențelor spirituale sunt misterioase și nu se limitează la predarea și imitarea directă. Surprinzătoare sunt corespondențele care apar de mai multe ori în istorie, în același timp și, aparent, independent, apărute în diferite părți ale globului, curente spirituale și culturale, în consonanță între ele. În lumina tradiției mistice, care se instaurează printre ucenicii Sf. Serghie, propria sa experiență mistică, iluminată pentru noi doar de viziuni (se pot compara viziunile luminoase ale lui Serghie cu lumina Tabor a isihaștilor) dobândește pentru noi o mai mare certitudine.
1) A. S. Orlov. Rugăciunea lui Isus în Rus' în secolul al XVI-lea Sankt Petersburg. 1914.P. D.P.SHXXXV.
2) A. S. Arhangelski. Pentru studiul altor ruși. literatură. Creații ale Părinților Bisericii în alt limba rusă. scris. SPB. 1888 p. 141 și 142, cca. SPB. 1888.

5.
Primul mistic rus, Rev. Sergiu a fost și primul locuitor al deșertului rus. Pentru el, ca și pentru vechii mistici ai Orientului, deșertul a fost un profesor de teologie. Ursul a fost primul lui prieten în sălbăticie. Din păcate, elevul său descrie construcția viitoarei Lavre: „au distorsionat deșertul”. Cu tristețe, călugărul și-a primit primii studenți: „A, Doamne și fraților, am vrut să trăiesc singur în această pustie și să mor în acest loc”. Dar el nu se opune voinței lui Dumnezeu, limitând contemplația de dragul iubirii.
Așa a fost întregul monahism rusesc al lui Serghie. S-a dus în deșert, în jungla pădurii, a fugit din lumea depășitoare, dar i-a cedat, s-a așezat în mănăstiri economice, a fost construit, uneori a creat mari centre culturale, cetăți ale colonizării ruse. Secolul al XV-lea este epoca de aur a sfințeniei rusești, care a dat cel mai mare număr de reverenți Bisericii Ruse, acoperind cu mănăstiri toată nordul - apoi cu adevărat sfânta Rus'.
Cu toate acestea, în monahismul post-Serghei se pot distinge două curente, în primul rând geografic: nordic și Moscova. Deja în timpul vieții Rev. Serghie, cedându-se prinților și mitropolitului, și-a dat

studenții, Teodor, Atanasie, Andronic, constructori și stareți ai mănăstirilor din Moscova și din regiunea Moscovei. Ceilalți discipoli ai săi, Kirill Belozersky, Pavel Obnorsky, au mers spre nord, peste Volga, nu spre orașe, ci spre deșertul pădurii. Aici se conturează principala bifurcare a ascezei ruse, care este extrem de semnificativă, deoarece în spatele radiației geografice se ascunde o radiație spirituală: direcții diferite de asceză. Este destul de clar că contemplativul

O viață spirituală sănătoasă era scopul principal al pustnicilor din nord. Teritoriul Belozersk, Lacul Kubenskoye, marginea de sud a pădurilor Vologda: deșerturile Komel, Obnorsk, Nurom și în spatele lor țărmul îndepărtat - acestea sunt principalele centre ale „bătrânilor trans-Volga”.

Mănăstirea Kirillov, după Serghiev, a fost pentru ei al doilea centru duhovnicesc, care i-a hrănit chiar și atunci când (la sfârșitul secolului al XV-lea) Mănăstirea Treimii și-a pierdut vechiul culme de viață spirituală. După Kirillova și în strânsă legătură cu ea, ca astfel de metropole monahale, împrăștiind toate noile colonii în deșert, ar trebui să se numească Mănăstirea Spaso-Stone de pe lacul Kubenskoye, Glushitsa of St. Dionisie și deja în secolul al XVI-lea. mănăstirea Sf. Cornelius Komelsky.

Când studiem conținutul spiritual al ascezei nordice, întâmpinăm două dificultăți: în primul rând, aproape toate viețile sfinților nordici rămân inedite; în al doilea rând, ele diferă în mod nefavorabil de grupul de la Moscova prin lipsa conținutului și generalitatea excesivă a caracteristicilor. Cu toate acestea, grație studiului lui Kadlubovsky (1), putem arunca o privire asupra manuscriselor care ne sunt inaccesibile, din paginile cărora iau naștere imagini ale marilor sfinți, cinstiți cândva de întreaga țară rusă, și acum aproape uitate.

Grupurile nordice de asceți „trans-Volga” păstrează în cea mai mare puritate preceptele Sf. Serghie: blândețe umilă, neachizitivitate, iubire și contemplare solitară. Acesta este, în primul rând, Chiril, cel mai mare dintre ei, care este numit „rezistând îndemnului liniștit, profesor fără nume”,

1) Eseuri despre istoria literaturii ruse antice, viețile sfinților - Varșovia 1902.

simpatic." Acești sfinți își iartă cu ușurință atât pe infractori, cât și pe tâlharii care pătrund în proprietatea monahală. Rev. Dionisie chiar zâmbește când află despre răpirea cailor mănăstirii. Nedobândirea în sensul strict al renunțării la proprietate nu personală, ci monahală este idealul lor comun de viață. Rev. Kirill refuză donarea satelor cu o motivație de principiu: „Dacă vrem să păstrăm satul, vom avea mai multă grijă care îi poate reduce la tăcere.” Sfântul Chiril preferă să accepte pomana. Dar Dimitry de Prilutsky (precum și Dionysius Glushchitsky) refuză chiar și pomana iubitului de Hristos, sugerându-i să o dea hranei sclavilor și orfanilor. El respinge, de asemenea, darul Prințului Rev. Joasaph: „Trebuie să aducem aur și argint”. Desigur, neachizitivitatea completă este un ideal de la care se abat chiar și cei mai stricți asceți. După moartea sfinților ctitori, mănăstirile lor se îmbogățesc; dar, chiar schimbând legămintele sfântului, ei păstrează amintirea lor.

Independența completă față de lume îi dă sfântului îndrăzneala de a judeca lumea. Blândețea și smerenia lui obișnuite nu îl împiedică să se comporte ca un acuzator al puternicilor acestei lumi. Sfântul Chiril, după ce și-a lăsat învățăturile paterne în seama prinților, refuză să-l viziteze pe prințul Georgy Dmitrievich: „Nu pot distruge ordinul monahal”. Pr. Martinian, dimpotrivă, apare la Moscova în conacele Marelui Voievod (Vasili al II-lea), care l-a întemnițat pe boier în ciuda cuvântului care i-a fost dat: „Nu mi-a fost frică de executare sub închisoare... dar eu își va aminti de Ioan Gură de Aur, spunând, de parcă alungarea țarului ar fi ca furia lui Lvov”. Grigori Pel'shemsky îl denunță pe prințul Iuri Dmitrievici și pe fiul său Shemyaku, care au pus mâna pe nedrept marele cnezat.
Cu toate acestea, aceste ciocniri cu lumea, cum ar fi

fiecare ieșire în lume este rară și excepțională. Ascetul nordic tânjește după tăcere. Pavel Obnorsky l-a întrebat pe St. Serghie în singurătate, nesuportând căminul monahal: „chiar și în deșert, zvonul răzvrătirii orașului nu diferă cu nimic”. El numește tăcerea și mama tuturor virtuților. În pădurile Obnor, St. Pavel s-a instalat în scobitura unui stejar, iar Sergius Nuromsky, un alt mare iubitor de deșert, l-a găsit aici în compania unui urs și a animalelor sălbatice, hrănind păsările care stăteau pe cap și pe umeri: această imagine justifică numele Thewaida. dat de hagiograful rus credinciosului nostru ascetism .
Viețile noastre vorbesc foarte puțin despre viața interioară, spirituală a sfinților. Cu toate acestea, Kadlubovsky a reușit să facă observații foarte valoroase. Din formule separate, nu tocmai obișnuite în hagiografia rusă, dar inspirate din asceza Orientului antic, putem trage câteva concluzii: 1) Asceza externă, cu toată severitatea vieții, este subordonată faptei interne: atenția nu este concentrată pe aceasta. 2) Această lucrare spirituală este înfățișată ca purificarea minții și uniunea spirituală cu Dumnezeu. „Creează-ți mintea să cauți pe singurul Dumnezeu și să fii sârguincios în rugăciune”, ne învață Sf. Dionisie. Iar discipolul său Grigore (Pel'shemsky) „în mintea cea mai înaltă a minții sale și inima lui curățată de orice răzvrătire pătimașă”. Și Pavel Obnorsky lucrează, „curățând vizualul minții”. 3) În sfârșit, în cazuri rare, această lucrare spirituală este descrisă în termeni care sunt tehnici pentru rugăciunea mentală în practica isihaștilor. Sensul lor devine clar doar în lumina doctrinei, pe deplin dezvăluită în Rus' de Nil Sorsky. Deci despre Pavel Obnorsky, biograful său spune: „Purificăm vizualul și lumina minții divine.

luând în inima ta... și privind slava Domnului. Acest vas a fost ales să fie Duhul Sfânt. Aceleași cuvinte sunt repetate textual într-o viață ulterioară a Sf. Joasaph Kamensky.
Dreptatea cere de remarcat faptul că ambele ultime vieți cu formularea exactă a faptelor inteligente au fost întocmite în secolul al XVI-lea, după lucrările lui Nil Sorsky. Cu toate acestea, îndrăznim să afirmăm, cu grad mare de probabilitate, continuitatea tradiției spirituale, mistice, provenind de la Sf. Sergius la Nil și propria lui explicație. Momentul viziunilor care caracterizează asceza nordică nu poate decât să ne întărească în această convingere: așa este viziunea Sf. Chiril din Belozersk (vocea Maicii Domnului) și înfățișarea Mântuitorului către Sf. Joasafu.

Încă o ultimă observație. Aprofundarea mistică de sine, zborul în deșert nu îi împiedică pe asceții nordici să glorifice iubirea ca „principatul virtuților” și să o iradieze cu fiecare contact cu oamenii. Dionysius Glushitsky și biograful său inspiră despre ea. Hristos, care i s-a arătat, îi vorbește despre ea lui Ioasaf. Atât contextul, cât și explicațiile nu lasă nicio îndoială că această iubire este îndreptată nu numai către Dumnezeu, ci și către om.

6.

Personalitatea și învățăturile lui Nil Sorsky sunt prea cunoscute: aceasta ne dă ocazia, vorbind despre el, doar să tragem linii care să-l conecteze cu tradiția rusă a sfințeniei. Rev. Nil împreună cu discipolul său Inocențiu a vizitat St. Vai și „în țările Țaregradului”, dar înainte de asta era un tonsurat. Mănăstirea Kirillov, care a păstrat toată severitatea vieții originare

nici. În imediata apropiere a lui Kirillov (15 verste), și-a întemeiat schitul într-un desiș sălbatic mlaștinos. Scrierile sale, în special Carta, sunt un mozaic artistic de citate din părinții greci ai direcției mistice. Dar multe dintre ele, după cum am văzut, sunt cunoscute în Rus' încă de la sfârşitul secolului al XIV-lea. Viața lui nu a fost păstrată, dar numeroasele sale mesaje par să lumineze din interior acea sfințenie strălucitoare și iubitoare care curge din izvorul lui Serghie. Dragostea lui de a găsi cuvinte este cu adevărat înflăcărată. „O, iubitul meu frate în Hristos, poftit de Dumnezeu mai mult decât oricine altcineva”... „Nu pot suporta, iubitul meu, păstrează Taina în tăcere, sunt nebun și prost după favoarea frățească”. Și totuși, pentru rugăciunea inteligentă, căreia s-a devotat, comunicarea cu oamenii devine deja o povară grea: cei care vin la el „nu încetează să fie reci, și din acest motiv ne stânjenim”. Smerenia lui este atât de mare încât nu vrea să fie profesorul nimănui: „Am scris această Scriptură... fraților și surorilor mele, chiar și esența kravei mele: așa vă spun eu, nu studenți. Există un singur Învățător pentru noi.” Se știe testamentul Nilului: „Aruncă-mi trupul în deșert - fiara și păsările să-l mănânce; pentru că au păcătuit mult faţă de Dumnezeu şi nu sunt vrednici de înmormântare. Sunt răsfățat, fie și numai după puterea mea, ca să nu fiu vrednic de cinstea și slava acestui veac al nimănui, ca în viața aceasta, așa după moarte. Cei care nu au auzit nimic mai mult decât asta despre St. Nil. Oponent înflăcărat al moșierilor monahale, s-a pronunțat împotriva acesteia la consiliul din 1503: „Și bătrânul Nil a început să spună că mănăstirile nu vor avea sate, ci că negrii vor trăi în pustii și vor fi hrăniți cu aci. ” Dragostea lui pentru sărăcie este atât de mare încât vrea să o răspândească în biserică: „vase de aur și argint și cele mai

sacrul nu se cuvine a avea, așa că și discuția despre decorațiuni este de prisos, dar să aducă exact ceea ce are nevoie biserica. Abatându-se aici de la tradiția dominantă rusă, el se referă la autoritatea lui Hrisostom și a lui Pahomie cel Mare. Dar chiar și în această linie recunoaștem vasele de lemn și veșmintele de in ale Sf. Sergius.

În acord cu tradiția spirituală a ascezei, Sf. Neil nu pune accent pe asceza corporală. „Despre mâncare și băutură împotriva (adică, conform) puterii corpului tău, mai mult decât sufletului, să creeze hrană în fiecare zi... Pentru sănătate și ioni, să obosească trupul cu post, sete și să muncească cât mai mult pe cat posibil; pe cei bătrâni și pe

cei slabi, să se odihnească puțin”. Asceză interioară, purificare a patimilor și a gândurilor în prim plan. Schitul sau carta sa monahală este o scurtă, dar completă enciclopedie a ascezei, întocmită cu mare pricepere, mare talent de scriitor și în întregime după izvoare antice. Punctul culminant al ascezei este „lucrarea inimii”, „păstrarea inteligentă”. Descrierea rugăciunii mentale este dată cu toată minuțiozitatea permisă în astfel de lucruri: „Pune-ți mintea surdă și mută”... „și ai o inimă tăcută din fiecare gând... și privește direct în adâncul inimii tale și spune : Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă... Și așa vorbește cu sârguință, dacă stai în picioare, sau stai sau stai culcat și-ți închizi mintea în inimă și-ți ține răsuflarea, cât poți „... „Vecherea de vis și imaginile viziunilor nu au fost acceptate... dar nu veți fi înșelați... Această rugăciune tăcută nu poate fi lăsată pentru obișnuit, pentru „cântat”. După „isteț”, orice altă rugăciune este „adulterul minții” (Grigorie Sinai). - Cuvintele lui Simeon Noul Teolog descriu în mod viu frenezia și încântarea care luminează sufletul, predându-se rugăciunii mintale: „Ce limbaj

joi Ce mintea va spune? Ce cuvânt spui-lasă? E înfricoșător, este cu adevărat înfricoșător și mai mult decât cuvinte. Eu văd lumea, dar lumea nu o are, în mijlocul satului, stând pe un pat; în mine însumi văd pe Creatorul lumii, și vorbesc, și iubesc, și eu, hrănindu-mă din bunătatea unei viziuni dumnezeiești, mă unesc cu El, depășesc cerurile: și aceasta este cunoscută și adevărată tuturor. Unde este, deci, trupul, nu știm.
Remarcabilă - cu atâta înălțime și ardoare a vieții spirituale - este acea prudență și acea înțelegere a diversității căilor personale care îl disting pe Sf. Nil. „Este imposibil să îmbrățișezi întreaga natură cu o singură regulă: pentru că există o mare diferență în corpuri și forță, precum cuprul și fierul din când în când.” Și dă propriile lui sfaturi cu rezerve care lasă o alegere largă pentru libertatea personală: „dacă ei aleg”... „dacă este plăcut lui Dumnezeu și util sufletelor”... „dacă înțelege cineva cel mai important și mai folositor. despre acestea, și el face așa, și ne bucurăm de aceasta.” St. Nile nu are prea multă încredere în conducerea umană. Este dificil să găsești un „mentor nefermecător”. De aceea, propune!., în loc de dascăl, „scrieri divine” şi „cuvinte ale dumnezeieştilor părinţi”. Dar libertatea lui spirituală, Sf. Nilul se extinde și în această zonă sacră a scrierilor pentru vechiul rus. „Scripturile sunt multe, dar nu toate sunt divine”. În acest cerc de scrieri, Neil stabilește o gradare a autorităților și, nu disprețuind rațiunea, o folosește într-o căutare dificilă a adevărului : Tată; și chiar sunt de acord cu mintea mea spre plăcerea lui Dumnezeu și spre folosul sufletului îmi scriu (copiez) și învăț prin asta. Aceste începuturi de critică rezonabilă la adresa Sf. Neil a aplicat în domeniul hagiologiei, prin care și-a făcut destul de mulți dușmani. Despre criticul meu

el însuși vorbește tact”: „Vulpea este din liste diferite, încercând să câștige drepturi și să câștige în listele lor, multe sunt necorectate și bradul poate fi corectat de biata mea minte”... El cere la fel. munca critică din partea cititorilor săi mai învățați. Combinația dintre tradiția mistică a isihaștilor cu lățimea minții și libertatea

spirituală face ca lucrările Sf. Nilul este absolut excepțional în literatura spirituală a Rusiei antice.

7.

Opoziția de idei și direcții spirituale ale lui Nil Sorsky și Joseph Volotsky a dus întreaga societate spirituală rusă de la începutul secolului al XVI-lea la fermentare. Dar cu mult înainte de Iosif, direcția lui era deja palpabilă în profesoara sa Pafnutia Borovsky. Nepotul spiritual al Rev. Sergius, potrivit profesorului său Nikita, Pafnuty a fost unul dintre cei mai străluciți reprezentanți ai Moscovei, adică strălucirea sudică a marii mănăstiri Treime. În înfățișarea sa, s-au combinat multe trăsături ale tipului național Great Russian, care îl fac atât de fermecător pentru V. O. Klyuchevsky: disciplină, economisire, sârguință, simțul proporției: „imoralitate în tot ce fugi... totul în timp ce creează”. Îi pasă mult de severitatea vieții statutare din mănăstire, dar viața lui poate spune puțin despre viața duhovnicească interioară.Ii vedem severitatea. Un clarvăzător, Pafnutiy recunoaște după fața sa „dacă vreun frate va stabili regula într-o zi” și îi denunță pe vinovați. El nu permite monahismului să poată ispăși păcatul ucigașului pocăit și îl izgonește din mănăstire. „Violent vozrev”, „ochi feroce” - uneori viața este exprimată despre el. Minunile lui au în cea mai mare parte un sens pedepsitor. Pentru că ești drăguță ho

Zyain, el hrănește peste 1000 de oameni în timpul foametei. În esență, un portret al Sf. Iosif de Volotsky este deja prezentat aici într-o schiță brută.

Iosif Volotsky, datorită celor trei vieți extinse, știm mai bine decât toți sfinții din nordul Rusiei. Se pare că vedem cu ochii noștri silueta lui puternică, impunătoare, frumusețea lui rusă înfloritoare. Simțul proporției, decența, o estetică bisericească deosebită îl deosebesc în aceeași măsură cu fermitatea modului de viață statutar. Iată idealul creșterii ortodoxe, așa cum este dat în Luminatorul: al tău cu chip strălucitor, să-i dea bucurie celui ce-ți vorbește. El citește frumos în biserică, „ca nimeni altcineva în acele zile”. El are „puritate în limbă și dulceață în glas și tandrețe în citire”. Iubitor de splendoarea bisericii, îl invită pe celebrul pictor de icoane Dionisie să-și picteze biserica. Dar estetica lui St. Iosif nu are un caracter contemplativ, ci activ. El trece prin exterior la interior, prin corp și disciplina lui până la disciplina spiritului. De aceea insistă atât de mult asupra poziției trupului în spatele rugăciunii: „Închide mâinile, unește-ți picioarele și închide ochii și adună-ți mintea”. Această rugăciune nu este inspirată, ci împingătoare, cuceritoare cu voință și perseverență. Locul rugăciunii mintale în casa lui Iosif este luat de regula celulei și de durata slujbelor bisericești. Nu este atras de contemplarea solitara, de schit. Idealul lui este un hostel perfect. După moartea învăţătorului Pafnutie, acesta ocoleşte mănăstirile ruseşti, căutând unde s-a păstrat în puritate carta cenobitică a Serghiev. Doar Ki-

Rillov îl mulțumește – nu cu spiritualitate, ci cu regulamentul: „nu cu un cuvânt obișnuit, ci cu fapte”. El a remarcat că „cântând” acolo, i-a plăcut că „fiecare dintre frații care stau la locul lui... toată lumea bea și bea în mod egal”. El se străduiește să întruchipeze acest ideal de comunitate în mănăstirea sa. Pentru el, el scrie faimoasa lui carta

— nu un ghid al vieții duhovnicești, ci o rutină strictă a vieții monahale.
Dar în spatele acestui mod de viață și estetică a splendorii, nu trebuie să uităm rădăcina principală a evlaviei lui Iosif. Această rădăcină este amară și chiar teribilă. El ne explică severitatea lui în fața lumii. Oroarea religioasă a escatologiei trăiește în adâncul sufletului său: „Căci vârsta mea este pe moarte și tronul groaznic se pregătește, curtea mă caută, urmărindu-mă cu chin de foc și flacără nestinsă”. Iosif nu permite nici măcar „marilor luminați și părinți duhovnicești”, chiar sfinților martiri, „ceasului cumplit al morții fără chinuri să treacă prin încercarea demonilor”. De aici pocăința intensă („Muchesh pentru sine”), de aici lacrimile și lanțurile celor mai buni studenți ai săi, aristocrația spirituală din Volokolamsk. „Unii au un papsyr sub un sul, alții au o tezhkiya de fier.” „Vei în lychnyh obschah și în riscuri deplorabile”. Se înclină la 1000, 2000, 3000 pe zi. Iată, în această frică religioasă, sursa contradicției dintre farmecul, chiar veselia, a dispoziției firești a lui Iosif și severitatea atitudinii sale față de păcătoși.
Este clar că protecția satelor mănăstirii de către Iosif nu a rezultat din dragostea lui pentru viața moartă. S-a bazat pe idealul serviciului social al mănăstirii. Țăranii din jur se duc la Iosif, după ce au pierdut un cal, o vacă, o capră, iar el dă fiecăruia „prețul lor”. Ii convinge pe boieri sa aiba grija de "mai grele", sa nu-i asupreasca,

fie numai de dragul propriilor interese economice. Unul dintre biografi dă asigurări că, sub influența lui bună, „întreaga țară Volotk s-a îndreptat apoi către o viață bună... iar coloniștii, având multă ușurare de la domni, s-au așezat”. În timpul foametei, Iosif hrănește până la 700 de oameni săraci, împrumută bani pentru a cumpăra pâine și adună copii (până la 50) în casa lui ciudată.
Dar serviciul social al Sf. Joseph devine național. Patriot înflăcărat, adună informații despre sfinții și mănăstiri ruși, slăvește cu entuziasm sfințenia pământului rusesc: „Țara rusească este acum biruită de evlavie”. Centrul acestui pământ se află în Marele Duce al Moscovei, iar Iosif îl servește, dezvoltând teoria puterii regale divine și echivalând puterea Marelui Duce cu aceasta, cu mult înainte de nunta cu regatul lui Ioan. „Regele, prin natură, este asemănător cu toți oamenii, dar în putere, el este asemănător cu Dumnezeul cel mai înalt.”
Chiar și Pafnutiy și-a pus mănăstirea în strânsă dependență de suveranul Moscovei (Ivan al III-lea). Atât el, cât și Iosif îi prezintă Marelui Duce alegerea egumenului și grija generală a mănăstirii lor. Iosif iubește puterea, vrea să o vadă vigilent și strict. El este destul de mulțumit de dezvoltarea pe care a avut-o autocrația sub Vasile III.
Sever față de el însuși, Joseph este sever față de ceilalți. Aproape toată starețа sa din Volokolamsk trece printr-o luptă: cu prințul său (Volotsky), cu episcopul său (Sf. Serapion), cu erezia iudaizatorilor, cu ucenicii lui Nil Sorsky. Pentru eretici, a cerut moartea, pentru penitenți, închisoare pe viață. L-a convins pe Marele Duce de pericolul iertării, iar scrisorile sale au avut succes. În The Illuminator, el oferă rațiunea ortodoxă pentru pedeapsa cu moartea pentru eretici,

care a fost aplicat practic de către Ghenadi de Novgorod după modelul catolic. Aici, ca și în disputele despre proprietatea monahală a

pământului, a dat peste studenții „trans-Volgă” ai Nilului. Bătrânii nordici i-au amintit elocvent Marelui Duce de mila creștină, de iertarea păcătoșilor care se pocăiesc. În ambele procese, Joseph a ieșit învingător.

8.

Contrastul dintre „neposedatori” și „Osiflyeni” este cu adevărat enorm, ca în chiar direcția vieții spirituale; deci în concluziile sociale. Unii vin din dragoste, alții din frică (frica de Dumnezeu), unii dau dovadă de blândețe și iertare, alții - severitate față de păcătos, pe de o parte aproape anarhie, pe de altă parte disciplină strictă. Viața spirituală a „Zavolzhtsy” se desfășoară în contemplare detașată și rugăciune inteligentă, „Osiflyans” iubesc evlavia rituală și rugăciunea statutară. Zavolzhtsy protejează libertatea spirituală și, în numele compasiunii, oferă refugiu în schiturile lor ereticilor persecutați; osifii le predau executarii. „Nedețînătorii” preferă propria lor sărăcie în locul pomanei, „osiflyenii” caută bogăția de dragul organizării sociale a carității. Zavolzhtsy, pentru toată genealogia lor indiscutabilă rusă - de la Rev. Serghie și Chiril - se hrănesc cu curentele spirituale ale Orientului ortodox; „Osiflienii” arată un naționalism religios strălucit. În cele din urmă, cei dintâi își prețuiesc independența față de puterea seculară, cei din urmă lucrează la întărirea autocrației și își pun în mod voluntar mănăstirile și întreaga Biserică Rusă în grija acesteia. Începutul libertăţii spirituale şi al vieţii mistice se opune organizării sociale şi

evlavie statutară. Victoria lui Iosif a fost determinată de afinitatea, consonanța operei sale - idealul național de stat al Moscovei, cu disciplina sa severă, tensiunea tuturor forțelor sociale și aservirea lor în impozite și servicii. Ultima explicație a victoriei ușoare – „Osiflienii” – se află în triumful sarcinilor național-state asupra celor religioase interne.

Însăși bifurcarea străvechii evlavie teodosiene în două direcții nu a fost încă un dezastru bisericesc. Nici lupta dintre ei nu a fost, cu toată amărăciunea ei, un dezastru ireparabil. Adevărata nenorocire a constat în victoria completă a unuia dintre ei, în suprimarea completă a celuilalt. Osifianii victorioși au reușit să îmbine cauza oponenților lor cu erezia iudaizantă și raționalistă, iar timp de decenii au fost judecați și condamnați la catedralele din Moscova. În acest timp, mulți din afara Volgăi au fost exilați, multe schițe au fost închise, mulți pustnici au fugit în nord. Mănăstirea Sf. Iosif a condus Biserica Rusă, trimițând mitropoliți și episcopi din interiorul zidurilor sale, așa cum făcuse cândva Mănăstirea Pechersky din Kiev. Prin acești elevi și studenți ai St. Iosif, direcția sa de la mijlocul secolului al XVI-lea a fost în cele din urmă stabilită în Rus'. Pietatea și ostenelile lui Macarius, Sylvester, Catedrala Stoglavy sunt cele mai bune roade ale osifianismului, deși în ele (mai ales la Stoglava) se remarcă și laturile umbră. Ele vor deveni și mai clare dacă ne amintim că Maxim Grecul a fost sacrificat învingătorilor împreună cu posibilitățile de a reînvia în Rus cultura ortodoxă care se stingea în Grecia. Nu degeaba înflorirea literaturii noastre la începutul secolului al XVI-lea se estompează spre mijlocul ei, iar secolul al XVII-lea în domeniul scrisului original rusesc este, poate, unul dintre

cel mai rau. Trăiește din traduceri, în principal din latină și poloneză, deja cu mult înainte ca Petru cel Mare să-și simtă neputința. În viața religioasă, de multă vreme, se instaurează de mult acel tip de evlavie statutară, mărturisirea rituală, care i-a lovit pe toți străinii și părea dificilă chiar și grecilor ortodocși, cu toată admirația lor. Odată cu aceasta, viața, atât familială, cât și socială, devine din ce în ce mai dificilă. Dacă pentru Groznîi cea mai zelosă evlavie rituală este compatibilă cu cruzimea rafinată (oprichnina este concepută ca un ordin monahal), atunci în general în Rus, desfrânarea și cruzimea coexistă ușor cu rigoarea rituală, spre surprinderea străinilor. Acele aspecte negative ale vieții de la Moscova, în care au văzut influența tătarilor, se dezvoltă mai ales din secolul al XVI-lea. Al 15-lea, alături de el, este secolul libertății, al ușurinței spirituale, inspirat ™, care ne vorbește cel mai elocvent în icoanele Novgorod și timpurii din Moscova în comparație cu cele de mai târziu. Mulți se mângâie în severitatea și sărăcia culturală a Rusiei moscovite - sfințenia ei. Un studiu atent al sfinților ruși duce la concluzia că secolul al XV-lea a fost epoca sa de aur. Începutul secolului al XVI-lea încă trăiește ca o moștenire a trecutului. Ucenicii lui Iosif și Nil continuă isprava învățătorilor lor multă vreme. Dar, în a doua jumătate a secolului, există deja o scădere clară, o scurgere de sfințenie, mai ales dacă ne mărginim la sfințenia monahală, abaterea de la sfinții nebuni și sfinți, care în număr mare chiar în acest timp preamăresc Biserica Rusă. . În secolul al XVII-lea, declinul sfințeniei este mai clar. Acest secol a introdus puțin mai mult de o duzină de nume în calendarul sfinților ruși. Și aceste nume aparțin sfinților cinstiți local, acum aproape uitați. In spate

este remarcabil că cei mai mulți aparțin pustnicilor pomori (chiar siberieni) din nord, care nu au nicio legătură cu acea Moscova, care la vremea aceea se închipuie cu mândrie a fi fortăreața Ortodoxiei universale.

Acum este deja clar că principala cale națională a evlaviei Moscovei în secolul al XVII-lea a dus direct la Vechii Credincioși. Stoglav nu a fost degeaba drag de schismă, St. Nu degeaba Iosif Volotsky a devenit sfântul său principal, Iluminatorul a fost cartea lui de referință. Odată cu schisma, o forță religioasă mare, deși îngustă și oarbă, a părăsit Biserica Rusă, drenând-o de sânge. Dar nu trebuie să uităm că prima mare sângerare a avut loc cu 150 de ani mai devreme. Apoi marele fir de la St. Serghie și Chiril; Cu Avvakum, școala St. Iosif. De aici aparea paralizie a secolului al XVIII-lea, care a înlocuit Marea Tradiție Rusă cu Mica școală de învățare a Rusiei.

Cu toate acestea, Biserica Rusă nu s-a secat, viața ei spirituală nu s-a secat. Sub sol curgeau râuri fertile. Și așa cum secolul Imperiului, atât de aparent nefavorabil pentru renașterea religiozității antice rusești, a adus renașterea sfințeniei mistice. Chiar în pragul unei noi ere, Paisiy Velichkovsky, un student al Orientului ortodox, găsește lucrările lui Nil Sorsky și le lasă moștenire Schitului Optina. Până și Sfântul Tihon din Zadonsk, elev al școlii latine, păstrează în înfățișarea sa blândă trăsăturile familiale ale casei lui Serghiev. Încă din secolul al XIX-lea, în Rusia au fost aprinse două focuri spirituale, a căror flacără încălzește viața înghețată a Rusiei: Optina Pustyn și Sarov. Atât imaginea îngerească a Serafimilor, cât și a bătrânilor Optina reînvie epoca clasică a sfințeniei rusești. Alături de ei vine și timpul reabilitării Sf. Nil, care

69
Biblioteca „Runivers”
Moscova chiar a uitat să canonizeze, dar care în secolul al XIX-lea, deja venerat de biserică, pentru noi toți este purtătorul de cuvânt al celei mai profunde și frumoase direcții a ascezei rusești antice.
G. Fedotov.
70
Biblioteca „Runivers”
DOSTOIEVSKI ȘI CRIZA UMANISMULUI
(La 50 de ani de la moartea lui Dostoievski)
Pe 10 februarie a acestui an se împlinesc 50 de ani de la moartea lui Dostoievski (d. 28 ianuarie, în stil vechi, 1881). În această jumătate de secol, faima și influența ideilor lui Dostoievski au crescut constant - nu numai în Rusia (unde influența lui acum, sub presiunea terifiantă a presei ideologice sovietice, desigur, poate fi doar latentă și unde aniversarea lui nu poate fi chiar sărbătorit), dar în toată Europa. Se poate spune fără nicio exagerare că Dostoievski în Occident este acum, fără îndoială, cel mai popular, iubit și apreciat scriitor rus. Și, în plus, această popularitate a lui Dostoievski este determinată doar într-o foarte mică măsură de meritele pur artistice ale lucrărilor sale. Dostoievski este apreciat în Occident - și trebuie spus, în acest caz (spre deosebire de evaluarea similară, complet incorectă a Europei de Vest a lui Tolstoi) pe bună dreptate - în primul rând, ca gânditor religios, ca mentor al vieții, ca un geniu care a adus câteva revelații prețioase în domeniul spiritului uman. Desigur, un anumit entuziasm pentru Dostoievski în Occident trebuie pus pe seama unui interes naiv și snob pentru temele lui Dostoievski, ca în imaginile pseudo-realiste ale așa-zisului suflet „rus”. Dar această latură superficială a popularității lui Dostoievski este complet depășită de atenția serioasă acordată sensului universal esențial al viziunii sale asupra lumii.
Așa stau lucrurile, de exemplu. , în orice caz în Germania (1)
1) În cartea Th. Katrtapp'a, Dostojewsky în Deutschland, oferă o trecere în revistă și o analiză detaliată a unei literaturi germane ample și în general solide despre viziunea lui Dostoievski asupra lumii, care s-a acumulat în acești 50 de ani.
71
Biblioteca „Runivers”
Putem spune: Dostoievski este singurul scriitor rus ale cărui idei joacă un rol esențial în revoluția spirituală a vieții occidentale și care a devenit un anumit factor în dezvoltarea ideologică a lumii occidentale.
Ce explică această semnificație a lui Dostoievski? Luarea în considerare a acestei întrebări ne conduce, mi se pare, la elucidarea și în esență a unuia dintre cele mai centrale puncte din viziunea asupra lumii a lui Dostoievski.
Tema în jurul căreia se mișcă întreaga gândire a lui Dostoievski este ființa umană - ființa adevărată, autentică a personalității umane - în contrast cu felul de înfățișare exterioară sau, s-ar putea spune, masca cu care o persoană apare altor oameni și, adesea, chiar și pentru sine în sfera condiționată, general acceptată a obiceiurilor, decenței, legii și chiar moralității dominante. Dar problema omului este, împreună cu ea, poate problema centrală a dezvoltării spirituale și a întregului om european în secolele al XIX-lea și al XX-lea. În special, influența lui Dostoievski se încadrează într-o epocă în care gândirea europeană este din nou cuprinsă de o oarecare nedumerire cu privire la

problema adevăratei esențe a omului și când ideile vechi, odinioară dominante, despre acest subiect au fost zdruncinate chiar din temelii. Ni se pare, așadar, extrem de instructiv – și mai ales potrivit pentru ziua aniversării lui Dostoievski – să remarcăm semnificația deosebită a ideilor lui Dostoievski în criza umanismului pe care o trăiește omenirea europeană în ultima jumătate de secol.

Prin umanism (în sensul larg al cuvântului, care în niciun caz nu coincide cu sensul specific al acestui concept, care îi este dat de terminologia istorică general acceptată), înțelegem acea formă generală a credinței în om, care este produs și trăsătură caracteristică a noii istorii, începând cu Renașterea. Momentul său esențial este credința în om ca atare - în om, parcă lăsat pentru sine și luat în afară de orice altceva și în opoziție cu orice altceva - în contrast cu acea înțelegere creștină a omului, în care omul este perceput în raport cu Dumnezeu. și relația lui cu Dumnezeu. Din motivele titanice, „faustiene” ale Renașterii, se naște o idee din demnitatea deosebită a unei persoane, ca creatură care își aranjează în mod autocratic și arbitrar viața și chemată să fie conducătorul suprem, autocratic asupra naturii, asupra întregii sfere a existența pământească. Această mișcare duce în secolul al XVII-lea și mai ales în secolul al XVIII-lea la cultul umanității profane, secularizate - la proclamarea demnității și a „naturalului” inalienabil.

drepturile omului. Ideea supremației „voinței poporului” și ideea „drepturilor omului”, indiferent în ce conflicte istorice ar putea intra, sunt esența aceleiași expresii a acestei credințe în om, ca autocrat. conducător asupra lui însuși și asupra vieții universale. Pentru a fundamenta această idee, se dezvoltă o doctrină optimistă a bunătății și cordialității înnăscute a unei persoane. O persoană în sine, prin „firea sa”, este întotdeauna bună și, în același timp, prin raționalitatea sa, poate găsi cu ușurință o modalitate rezonabilă de a realiza bunătatea absolută în viața sa, doar dacă i se dă libertate; în această viziune se află însăși esența așa-numitei „iluminări”. Acesta este primul și cel mai influent tip de umanism optimist, care, în ideile de liberalism, democrație și în credința în „progres”, domină întregul secol al XIX-lea și în manifestările sale populare determină până în prezent perspectiva europeanului mediu. .

Dar deja de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, în „filozofia simțirii” și în germanul „Sturm und Drang”, și mai ales de la începutul secolului al XIX-lea, în romantism și idealism, a apărut o altă, nouă formă de umanism, care poate fi numit umanism romantic. Pe de o parte, Iluminismul, cu raționalismul său îngust, a respins naturi vii mai profunde din punct de vedere estetic și religios; și, pe de altă parte, rodul practic al filozofiei iluministe - Revoluția Franceză a dezvăluit brusc ființa umană în principiul său orb, rău, demonic, care a fost respins de Iluminism - a fost, parcă, o denunțare experimentală a neadevărului și superficialitatea umanismului iluminist. În romantism și idealism se formează un nou concept de om, conform căruia esența omului nu constă în „rațiunea” sa, ci în faptul că el este centrul și vârful forțelor cosmice, un fel de microcosmos; iar „bunătatea” unei persoane nu este aici deja proprietatea sa înnăscută, ci este rodul autoeducației spirituale a unei persoane. Așa se formează idealul unui „suflet frumos”, „umanitate nobilă”, ca rezultat al autoperfecționării spirituale a unei persoane, al dezvoltării conștiente a forțelor divin-cosmice adormite în el. Aici este depășit raționalismul iluminismului,

dar nu și optimismul acestuia, care, dimpotrivă, doar într-o formă nouă și aici stă la baza înțelegerii esenței omului.
Umanismul iluminist și umanismul romantic în combinații și variante deosebite parcurg întregul secol al XIX-lea. Unul dintre fructele combinației lor este în anii 30-40 așa-numitul. „utopic” – în esență umanitar – socialismul, care a influențat atât de puternic rusul

gândit în general şi în special asupra lui Dostoievski în tinereţe. Dar, în același timp, în hegelianismul de stânga, în filosofia lui Feuerbach, în „reabilitarea cărnii” saint-simonistă, în naturalismul și materialismul emergente se maturizează o nouă, a treia și deja foarte problematică formă de umanism - umanismul naturalist. În ea se ridică umanist și l-a sancționat pe om, nu mai ca „rațional” și nu ca ființă spirituală, ci ca ființă naturală, trupească. Acest punct de vedere își găsește sancțiunea teoretică în darwinism. Un cult problematic al ființei umane pământești, animale carnale ia naștere, atunci, ridiculizat de Vl. Solovyov, o combinație paradoxală de idei, conform căreia scopul înalt și natura ideală a unei persoane decurg din ființa sa, ca descendent al unei maimuțe. Aici, într-o formă ascunsă, inconștientă, se află criza descompunerii credinței umaniste.
Dar, alături de aceste diverse forme de umanism, secolul al XIX-lea este, de asemenea, saturat de fenomene spirituale de o cu totul altă ordine. Secolul al XIX-lea se deschide cu un sentiment de „durere a lumii”. În sensul vieții lui Byron, Leonardi, Alfred Musset – în Rusia cu Lermontov, Baratynsky, Tyutchev – în filosofia pesimistă a lui Schopenhauer, în muzica tragică a lui Beethoven, în teribila fantezie a lui Hoffmann, în trista ironie a lui Heine, o nouă conștientizare a orfanitatea umană sună ka în lume, tragică impracticabilitatea speranțelor sale, contradicția fără speranță dintre nevoile și speranțele intime ale inimii umane și condițiile cosmice și sociale ale existenței umane. În aceste stări de spirit, se simte un fel de apropiere a unei atmosfere de dinainte de furtună; ele anunţă venirea unei adevărate crize a umanismului. Această criză și-a găsit prima expresie în două minți rusești, care, în semnificația lor, nu au fost încă pe deplin apreciate - în Gogol și în Herzen. Gogol, cu ochiul său artistic, a văzut botul de animal al unui om, iar cu gândul său religios - teoretic destul de neajutorat - și-a dat clar un lucru: că omenirea este cuprinsă de forțe demonice, diabolice și se grăbește către un fel de catastrofă teribilă. Același strigăt de disperare și împreună cu acea mărturisire curajoasă a unui om care își pierduse toate iluziile, a fost „De pe malul celălalt” a lui Herzen: credința în om este doar o relicvă oarbă a credinței în Dumnezeu, credința în armonia pământească este la fel absurd ca în ƀra la împărăția cerurilor; Omul și istoria lui nu sunt decât un fragment din viața oarbă, lipsită de sens și inumană a naturii și, prin urmare, toate speranțele omului nu sunt decât iluzii mizerabile.
Adevărata criză a credinței umaniste se dezvăluie în Occident în două fenomene: în cel revoluționar.

socialismul, așa cum a fost fundamentat teoretic în marxism și în Nietzsche. În marxism, umanismul naturalist al anilor 1940 este transformat – dacă pot să spun așa – în umanism satanic, ceea ce înseamnă că umanismul de aici se autodistruge. Cu Marx, problema nu este doar despre justificarea naturii pământești, carnale a omului;

Esența materialismului economic și a doctrinei luptei de clasă constă în faptul că tocmai forțele răului - interesul propriu, răutatea, invidia - sunt singurele motoare adevărate ale progresului uman. Tot ce este sublim, spiritual, nobil în om este respins fundamental; numai prin predarea forțelor satanice o persoană își poate îndeplini scopul pe pământ. Aici imaginea omului se estompează în cele din urmă; și nu întâmplător tocmai în acest sens credința în persoana umană este înlocuită cu credința în monstrul impersonal al „colectivului”, „proletariatului”. În practică, marxismul în Occident, în dezvoltarea sa, a fost din nou combinat cu umanitarismul liberal-democrat și, prin urmare, nu și-a evocat încă adevărata esență; această esență a lui s-a dezvăluit pe deplin numai în bolșevismul rus.
La Nietzsche, criza umanismului își găsește cea mai profundă expresie religios-filosofică. Credința în om, care odată a apărut din conștiința creștină a legăturii speciale a omului cu Dumnezeu, este respinsă în mod fundamental aici, în însăși esența ei. Morala și religia, aceste semne cele mai înalte ale umanității în om, sunt pentru Nietzsche doar dovezi ale naturii de jos, mizerabile și sclave a omului. „Omul este ceva ce trebuie depășit” – în aceste cuvinte Nietzsche a rezumat prăbușirea umanismului. Nu o ființă care se închină lui Dumnezeu și care îndeplinește legămintele lui Dumnezeu pe pământ, ci doar o ființă care ar fi el însuși Dumnezeu – un „supraom” – poate fi recunoscută ca ideal, acel obiect de cult, care pentru umanism era un om.
În această situație spirituală, lumea occidentală face cunoștință cu Dostoievski și cu învățătura sa deosebită despre esența omului. Dostoievski nu cunoștea nici marxismul, nici Nietzsche, dar a anticipat aceste două tendințe în lucrările sale. Dostoievski a fost remarcabil de neafectat de curentele care exprimau criza umanismului din secolul al XIX-lea; dimpotrivă, începutul dezvoltării sale spirituale este marcat – după cum sa indicat deja – de influența asupra sa a umanismului romantic și socialist timpuriu (Schiller, Georges Sand, V. Hugo). Și totuși nimeni, poate, nu a gândit și a trăit criza umanismului cu atâta profunzime ca Dostoievski. Dar semnificația sa specială, excepțională constă în faptul că,

trăind această criză, a reușit în felul său, pe căi cu totul noi, să o depășească.
Se știe cu ce forță și perspicacitate, cu ce neînfricare dezvăluie Dostoievski adâncurile oarbe, întunecate și malefice ale unei ființe umane, haosul pasiunilor sălbatice care năvălesc în inima omului și le descrie. Atenția pe care Dostoievski o acordă începuturilor întunecate și joase ale spiritului uman este atât de mare, încât a dat naștere unei păreri destul de răspândite și până acum că Dostoievski cade aici în exagerări neplauzibile (în mod evident, tocmai aceasta este părerea la care însuși Dostoievski răspunde ъ cu aforism că „adevărul este întotdeauna neplauzibil”) , alții nu mai pot vedea în Dostoievski decât un psihopatolog strălucit, un portretist isteț al tot felul de perversiuni sadice și masochiste. În orice caz, un lucru este clar: Dostoievski este infinit departe de optimismul umanist, de orice idealizare a omului. Ființa umană, așa cum o descrie Dostoievski, este direct opusul atât al „omul rezonabil” al iluminismului, cât și al „sufletului frumos” al romantismului. Potrivit lui Dostoievski, răul, orbirea, haosul, dizarmonia nu sunt doar inerente omului în general, ci, într-un anumit sens, sunt legate de ultima sa ființă, cea mai profundă. Tocmai acolo o persoană, în pasiunile sale oarbe și

distructive, se răzvrătește împotriva cerințelor rațiunii, împotriva tuturor regulilor decenței și moralității universal recunoscute - tocmai acolo izbucnește adevărata realitate ontologică a spiritului uman, prin subțirele. învelişul realităţii empirice general recunoscute.

Dar tocmai în acest punct denunțarea fără milă a omului trece cumva de la sine într-un fel de justificare a omului. Simțim acest lucru în primul rând pur estetic: Dostoievski nu se îndepărtează cu dezgust sau dispreț de la o singură ființă umană, oricât de sălbatică, rea și oarbă ar fi aceasta. Dimpotrivă, ca o mamă care, cu puterea iubirii materne, simte sufletul viu chiar și al copilului criminal, degradat , Dostoievski, împotriva verdictului lumii întregi, ia partea sufletului omenesc în toată urâțenia lui, atât de viu înfăţişat de el. În fața opiniei publice moralizatoare, Dostoievski este numitul avocat al eroilor săi căzuți, răi, orbi, răvășiți și răzvrătiți, vede în ei semne distorsionate și întunecate ale a ceea ce atunci cu adevărat mare - cât de mare este fiecare

realitate adevărată, supremă. Este deja remarcabil că tot răul dintr-o persoană - ura, mândria, deșertăciunea, răutatea și, în cea mai mare parte, chiar pofta trupească - pentru Dostoievski nu este o dovadă a lipsei de suflet, ci, dimpotrivă, are o origine spirituală, este un semn. de un fel de intensitate deosebită a vieţii spirituale. În cele din urmă, potrivit lui Dostoievski, ea provine dintr-un simț ofensat al demnității umane și este fie o răzbunare oarbă pentru demnitatea ofensată a individului, fie o încercare - deși într-un mod absurd și distructiv - de a-i restabili drepturile încălcate. Această conjectura pătrunzătoare, aproape de imoralitate (dar, datorită sensului central al conceptului de vinovăție, nu coincide niciodată cu aceasta), amintește gândul îndrăzneț al lui Jacob Boehme despre sursa primară divină a ceea ce este rău într-o lume căzută.

Ideea este că acea profunzime irațională, incontestabilă a spiritului uman, care este sursa a tot ceea ce este rău, haotic, orb și răzvrătit în om, este, după Dostoievski, un domeniu în care nu se poate decât întâlnirea unei persoane cu Dumnezeu. are loc și prin care o persoană se alătură forțelor prudente ale bunătății, iubirii și iluminării spirituale. Căci această profunzime – însăși esența personalității umane – este, la sfârșit, acel început misterios pe care Dostoievski, într-una dintre schițele sale pentru Frații Karamazov, îl numește „miracolul libertății”. Aceasta este aceeași „voință umană prostească” despre care, ca binele suprem, absolut, vorbește „omul subteran”. Singura cale a omului către Dumnezeu duce prin acest început – nu poate exista o altă cale, mai rațională și mai sigură, mai puțin problematică aici. Aceasta este cu adevărat o „cale îngustă”, înconjurată din toate părțile de abisuri ale păcatului, nebuniei și răului. Aparent, Dostoievski a susținut chiar opinia că iluminarea spirituală, dobândirea darurilor harului, fără experiența păcatului și a răului este în general imposibilă. În orice caz, el dă o confirmare a adevărului Evangheliei, care este uluitor în adevărul său, că există mai multă bucurie în cer pentru un păcătos pocăit decât pentru nouăzeci și nouă de oameni drepți. Aceasta definește umanismul complet original al lui Dostoievski, în care se deschide o cale de ieșire din criza întregului umanism de odinioară. Soluția lui Dostoievski este, în esență, extrem de simplă, ca și cum totul cu adevărat genial este

simplu. Demnitatea omului, bunăstarea lui, dreptul său la respect nu se bazează pe vreo perfecțiune morală sau intelectuală a omului, nici pe

că el este „rezonabil”, „bun” sau posedă un „suflet frumos”, dar pur și simplu se află în profunzimea semnificației ontologice a oricărei personalități umane. Această profunzime se află „dincolo de” bine și rău, rațiune și nebunie, noblețe și josnicie, frumusețe și urâțenie; este tocmai mai profundă, mai primară, mai primordială decât toate aceste definiții. Omul este asemănător cu Dumnezeu nu prin rațiune și bunătate, ci prin faptul că ultimele rădăcini misterioase ale ființei sale, ca și Dumnezeu însuși, posedă mister, inscrutabilitate, putere creativă supra-rațională, infinit și nefond. „Nu un om pentru Sabat, ci Sabatul pentru un om”. Totul, chiar și cea mai ideală măsură de bunătate, adevăr și rațiune palidează în fața măreției însăși realității ontologice a unei ființe umane.
Aceasta a determinat umanitatea profundă și emoționantă a concepției morale a lui Dostoievski. Se poate spune că Dostoievski, în esență, a reușit pentru prima dată în umanismul real, autentic - pur și simplu pentru că acesta este umanismul creștin, care vede o persoană în fiecare, chiar și o persoană căzută și ticăloasă, ca chip al lui Dumnezeu. În toate formele anterioare de umanism, o persoană trebuia să apară cumva împodobită și îmbrăcată pentru a fi un obiect de cult. Pentru a onora o persoană, trebuia să uiți de realitatea aspră și dificilă și să te predai iluziilor înșelătoare. Dimpotrivă, umanismul lui Dostoievski suportă orice întâlnire cu realitatea sobră; nimic din lume nu o poate zgudui. Nu ar fi exagerat să spunem că aici avem una dintre cele mai mari realizări spirituale ale conștiinței umane. În vremea noastră crudă, când imaginea omului începe să se estompeze și disprețul față de om amenință să zguduie înseși temeliile societății, credința în om își poate găsi singurul sprijin doar în atitudinea față de om pe care a găsit-o Dostoievski. Umanismul trebuie fie să piară complet, fie să învie într-o formă nouă – și în același timp primordială și veche – sub forma umanismului creștin, pe care Dostoievski a descoperit-o pentru omul modern.
S. Frank.

SCRISOARE DESCHISĂ CĂTRE V.V.RUDNEV PRIVIND DESPARTAREA BISERICII DE STAT*)
Majestatea Voastra.
domnule Rudnev.
Articolul dvs. „Religie și socialism”, plasat în carte. 37 al revistei „Modern. Note”, trezește o serie de gânduri pe care aș vrea să le împărtășesc cu voi, precum și cu toți pentru care soluționarea problemelor legate de relațiile dintre biserică și stat nu constă în sintagma: „religia este opiu pentru popor. , un mijloc de exploatare a lui”
Voi spune sincer: mi se pare că nu ați atins scopul în dorința dumneavoastră de a înlătura o serie de contradicții, părtiniri și nedreptăți pur și simplu flagrante, care sunt pline de toate încercările moderne, atât teoretice, cât și practice, de a rezolva această problemă, luată. în planul larg al relațiilor socio-politice. Mai mult decât atât, datorită poziției dumneavoastră de socialist cu minte religioasă și dorinței sincere de a găsi cea mai obiectivă și la fel de acceptabilă soluție la această problemă pentru toată lumea, atât

credincioșii cât și necredincioșii, îi datorăm. la faptul că în prezentarea dumneavoastră se află toate acele contradicții profunde și ireconciliabile, care se află în centrul problemei relațiilor dintre biserică și stat în forma sa modernă.
Principala prevedere fundamentală, care este rezultatul
♦) Redacția publică o scrisoare interesantă a lui N. Sarafanov în ceea ce privește problemele sale sub forma unei discuții. Ediție.

Punctul principal în rezolvarea acestei probleme este cerința libertății complete a activității spirituale a unei persoane, în sensul cel mai larg al cuvântului. Mai mult, „libertatea religioasă”, în cuvintele dumneavoastră, „este doar un tip particular de libertate generală de conștiință, libertate de opinie”. A argumenta, a dovedi justiția și oportunitatea practică a unei astfel de cerințe ar însemna să spargi o ușă deschisă, este atât de clar pentru fiecare persoană care gândește sincer și onest. Dar toată această claritate și persuasivitate dispare imediat când trecem la o altă propoziție, fundamentală, care se consideră că urmează logic de la prima și pe care o formulezi în următoarea frază pe care ai subliniat-o: „Suntem pentru separarea consecventă efectuată și completă. a statului de biserică şi pentru separarea bisericii de stat. (pag. 416).
Voi începe cu o obiecție pur formală, care se sugerează ea însăși la citirea tezei de mai sus și care, în opinia mea, are o mare importanță, atât pentru formularea, cât și pentru soluționarea prezentei probleme. Recunoscând toată legitimitatea evidentă a cererii de libertate în materie de conștiință: având în vedere dreptul incontestabil al unei persoane la o opinie liberă, la libertate în tot ceea ce privește latura spirituală a esenței umane, este încă ciudat să auzim discursuri despre separarea dintre biserică și stat, dacă, bineînțeles, prin biserică înțelegem orice uniune spirituală, orice asociație bazată pe o viziune comună asupra lumii și nu orice tip anume al acestor uniuni, iar conceptul de „stat”, la rândul său, nu dă niciun fel sens specific sau complet nou.
Se ridică o întrebare destul de firească și legitimă: se poate vorbi măcar de separarea bisericii de stat și a statului de biserică? Există aici o neînțelegere profundă, bogată în consecințe nedorite?
Că tocmai acesta este cazul, că o astfel de formulare a problemei se bazează pe o neînțelegere ciudată, ne convingem ușor la prima și cea mai superficială încercare de a analiza conceptele de biserică și stat și ne confruntăm cu imposibilitatea absolută a separându-i unul de altul.
Contrastând starea bisericii, ca unire laică cu una spirituală, nu avem de-a face cu două ființe diferite și separate date în mod obiectiv, ci doar cu o împărțire formală, pur subiectivă, a activităților uneia și aceleiași comunități umane.

proprietăți: destul de similar cu modul în care într-o personalitate umană individuală îi separăm latura spirituală de latura fizică, care nu sunt date nicăieri și nu pot fi date separat. Dacă nu ne gândim la un organism uman individual cu un corp fără spirit sau cu un spirit fără corp, atunci la fel de puțin este posibil un organism social viu și activ cu o singură activitate fizică, lipsit de tot ceea ce este spiritual sau, dimpotrivă, manifestând o activitate spirituală care nu este întruchipată în nimic material.

O societate socială construită exclusiv pe o legătură fizică, unită doar de interes material, fără nicio legătură spirituală, nu va fi un organism social viu, ci o mașină - o combinație mecanică de păpuși fără suflet. La fel, o societate legată de o singură legătură spirituală, lipsită de posibilitatea de a întruchipa această legătură spirituală pe plan fizic, va fi lipsită de realitate, nu va avea nici un sens și sens în viața reală.
Astfel, dacă prin conceptul de „stat” înțelegem un întreg social viu, legat organic: legat atât în exterior prin loc, timp și printr-un interes practic comun, cât și în interior printr-o aspirație spirituală comună, atunci devine mai mult decât evident că nu numai că nu poate fi vorba de despărțirea de o asemenea stare a bisericii, de unitatea spirituală a cetățenilor, dar o simplă opoziție între ei este și imposibilă, fără a-i lipsi de asta. În același timp, aceasta este starea celei mai necesare și mai durabile conexiuni spirituale interne, fără a o ucide.
Singura opoziție posibilă din punct de vedere logic și practic care decurge din împărțirea formală a intereselor și activităților spirituale și materiale constă în opoziția formală în cadrul stării societății seculare, urmărind interese și scopuri materiale, față de societatea spirituală - biserica (în sens larg. sensul cuvântului), care stabilește interesele exclusiv spirituale. Unirea spirituală - biserica și uniunea laică - societatea civilă (laică) sunt întotdeauna și va fi în stat, care le conține în mod necesar pe amândouă în sine, două funcții diferite ale unuia și aceluiași întreg, ca două legături inevitabile care se împletesc diferit, dar nu diferit.
Stat construit exclusiv pe conexiune Ma
fi 81

materialist, lipsit de unitate spirituală, este la fel de puțin de conceput ca un stat construit exclusiv pe o singură legătură spirituală, cu o absență completă a intereselor materiale comune.
Ținând cont de tot ceea ce s-a spus și rămânând în limitele logicii și ale bunului simț, nu se poate să nu admită că în rezolvarea acestei probleme nu se poate pune problema despărțirii bisericii de stat, ci se poate și trebuie să se vorbească. numai a separării în cadrul statului de conducere spirituală și laică, adică, vorbind mai exact, despre despărțirea bisericii nu de stat, ci numai de puterea civilă a statului, cerând de la aceasta din urmă neamestecul complet în viaţa spirituală a cetăţenilor şi acordându-i dreptul deplin de a obliga şi decide în tot ceea ce ţine de domeniul intereselor materiale, nevoilor şi legăturilor acestor cetăţeni ai statului. Numai o astfel de împărțire poate garanta libertatea autentică de conștiință, libertatea de opinie și poate face imposibile acele excese periculoase și grave care pot fi atât de bine ilustrate printr-o serie întreagă de exemple din viața democratică modernă și așa mai departe. state secularizate.
Apărând această poziție, atât de clară, după părerea mea, este încă posibil să întâmpinăm următoarea obiecție. Apărătorii problemei în forma ei modernă pot spune că puterea de stat seculară nu își poate limita activitățile la domeniul intereselor și sarcinilor exclusiv materiale, se lipsește de conținut ideologic și, prin urmare, de orice autoritate spirituală în ochii cetățenilor din statul.
Că puterea laică de stat nu poate refuza direcționarea laturii spirituale a activității cetățenilor, nu le poate acorda libertate în acest domeniu, toată lumea poate vedea clar acest lucru în exemplul statelor secularizate moderne. Dar cu toate acestea, puterea de stat

seculară trebuie să facă acest lucru, dacă numai prin cuvântul „spirituale” nu se înțelege exclusiv aspirații religioase, și dacă în mod sincer, și nu numai în cuvinte, mărturisește principiul libertății spirituale, al libertății de conștiință, proclamat. prin ea însăși. În rest, puterea de stat laică, interesată în mod firesc de cea mai mare unitate și integritate posibilă a formării statului și confruntă cu diversitatea actuală a aspirațiilor spirituale ale cetățenilor, cu prezența în stat a unor viziuni asupra lumii diverse și esențial antagonice.

tsany, - această putere de stat se va strădui la fel de firesc și inevitabil să unească cetățenii pe baza propriei viziuni asupra lumii, folosind, în acest scop, toată puterea de constrângere a statului de care dispune.
Legitimitatea și oportunitatea practică a cerinței de neamestecare absolută în tot ceea ce este legat de latura spirituală a activității umane, cerința unei indiferențe complete și sincere față de aspectul spiritual al cetățenilor, îndepărtarea de tot ceea ce depășește interesele pur materiale , ceea ce este neplăcut pentru puterea de stat seculară, devine și mai clară și mai neîndoielnică în lumina următorului fapt obiectiv.
Starea modernă, conturată de granițe fizice precise și clare, legată mai mult sau mai puțin ferm de conștientizarea intereselor materiale comune ale părților sale, atât individuale, cât și sociale, în raport cu aspirațiile spirituale, este departe de a fi o uniune ideală, unită în un întreg organic, unul și comun tuturor lumilor.contemplare, dar este o coabitare foarte fragilă și forțată a unor asociații lume-contemplative foarte diferite. Aceste asociații contemplative, cu alte cuvinte biserici, uniuni spirituale ale tuturor acelorași cetățeni, recunoscând o singură conducere în domeniul relațiilor și intereselor civile utilitare, adică o putere de stat seculară comună tuturor, în același timp, firesc. lipsiți de posibilitatea de a accepta aceeași îndrumare spirituală unică, comună tuturor - putere spirituală.
Puterea laică de stat, care a fost rezultatul prezenței unei comunități de interese și scopuri materiale foarte complexe, puternice și autoritare în executarea voinței unice a cetățenilor statului, poate funcționa cu succes numai acolo unde această unitate este prezentă, adică în domeniul interesului material, dar în același timp, nu are de unde să obțină autoritate de acțiune în acel domeniu în care, de fapt, nu există unitate și unde, prin urmare, nu poate fi vorba de o singură voință, adică în zona acțiunii spirituale.
Nu poate exista un singur păstor decât acolo unde există unitate a turmei, unde există unitate de interese, aspirații și scopuri.
De aceea, orice încercare a puterii de stat moderne de a direcționa și legifera în domeniul activității spirituale a cetățenilor, oricât de înalte principii ar fi inspirată din ea.

în virtutea unilateralității sale înnăscute, ea duce și va duce întotdeauna la violență, persecuție de către unii și patronaj de către alții, la încălcarea completă a principiului libertății în treburile spiritului proclamat de el însuși.
De aceea, în deplină concordanță cu condițiile obiective ale vieții sociale moderne, cererea din partea autorităților statului pentru secularismul ei, respingerea sa totală și sinceră a oricărei imixtiuni

în viața spirituală a cetățenilor statului, înlocuind cu ea însăși cea esențială. cerere impracticabilă și logic absurdă a unui stat secular, care va fi așa, ceea ce este și a cărei existență este imposibilă fără prezența simultană a conexiunilor atât materiale (fizice) cât și spirituale.
Ar fi naiv să credem că susținătorii „separarii bisericii de stat”, făcând accidental o inexactitate terminologică, se străduiesc de fapt doar la separarea lor formală, adică la separarea bisericii de puterea de stat pentru a proteja libertatea spirituală a cetățenilor statului, ceea ce repet, decurge destul de logic și firesc din recunoașterea principiului libertății în materie de conștiință. Dar adevărul este că confuzia marcată a conceptelor este departe de a fi accidentală și nu atât de inocentă pe cât ar părea la prima vedere. Datorită unui astfel de joc arbitrar cu conceptele de „stat” și „putere de stat”, este posibil, acolo unde este necesar, să se identifice pe cea din urmă cu prima și să se protejeze interesele private ale unui grup aleatoriu de conducători temporari (pentru schimbări de putere) . , dar statul ramane) sub masca unuia national.
Ca să nu mai vorbim de faptul că, identificându-se cu statul, puterea statului se transformă astfel dintr-un slujitor al statului și un executor al voinței sale într-un domn autocrat, căruia nimic nu i se poate opune, ca ceva mai înalt, o astfel de identificare, la rândul ei. , oferă o largă oportunitate ascunzându-se în spatele stindardului luptei pentru libertate, pentru dreptul unei persoane de a avea o opinie proprie, de a folosi toată puterea aparatului de stat pentru a lupta împotriva uniunilor spirituale ale cetățenilor inacceptabile autorităților, profesând pozitiv. religii, și în special și în principal pentru a lupta împotriva bisericii creștine.
Uniuni de cetățeni cu drepturi depline uniți printr-o viziune religioasă asupra lumii, cărora, de altfel, majoritatea covârșitoare a cetățenilor le aparțin pretutindeni

afirmă, în numele „libertăţii şi egalităţii”, printr-o serie întreagă de restricţii legale se transformă încet, dar sigur, în uniuni de umbre, în uniuni de spirite necorporale, lipsite de orice legătură cu pământul, şi deci de orice semnificaţie în viaţa reală – în viața statului lor.
Această minciună interioară profundă a depunerii moderne a acestei probleme, în ultimă instanță, nu poate decât să conducă în direcția direct opusă acelor sloganuri care se etalează pe bannerele așa-zisului. democrația modernă avansată, adică la încălcarea completă și consecventă a principiului libertății conștiinței, la dominarea forțată a unei anumite biserici a ateismului militant, la instaurarea în noi forme a statului medieval, când conducerea spirituală și civilă era concentrată. într-o mână.
Un exemplu izbitor al unei astfel de reveniri la Evul Mediu poate servi drept Rusia sovietică: iar acest fenomen este departe de a fi o „defalcare teribilă a marxiştilor ruşi”, dar o concluzie complet naturală şi logic logică a ideii fundamental vicioase şi nesincere a separarea bisericii de stat, cu atât de entuziasm, mărturisirea se întinde până astăzi pe tot frontul democratic.
Corectitudinea a tot ceea ce s-a spus mai sus și absența completă în viziunea pe care o dezvolt a oricărui fel de exagerare sau prejudecată devin incontestabile pentru toată lumea de la prima cunoaștere chiar și cu programul social-democraților austrieci, care - așa cum spuneți -

„luat de la sine din fundamentarea teoretică și comentariile oficiale însoțitoare, din punctul nostru de vedere, este destul de acceptabil” (sub tine, p. 421) și care în același timp, din punctul meu de vedere, arată perfect unde se află marginea a „sabiei” acestor „luptători pentru libertate”.
În primele trei rânduri ale fragmentului din programul pe care îl citați, se spune destul de clar și clar: „În acest sens, învățăturile contemplative ale lumii (religiile, doctrinele filozofice și științifice de orice fel) se bucură de drepturi egale în fața legii”. (sub tine, p. 421).
Ce se poate spune despre asta? O astfel de declarație clară și lipsită de ambiguitate va fi semnată în mod liber de fiecare susținător sincer al libertății spirituale a omului. Dar dacă credem în onestitatea acestor cuvinte, dacă credem că o astfel de afirmație certă îi poate lega pe autorii programului de orice, ne înșelim profund și ne dovedim foarte naivi. Pentru că aceasta este doar în continuare

treisprezece rânduri ulterioare, fără niciun comentariu, prin supraexpunere grosolană, tocmai declarată egalitate a tuturor religiilor, doctrinelor filozofice și științifice este complet desființată, de parcă nu s-ar fi vorbit despre asta, și se afirmă lipsa totală de drepturi, arbitrariul deplin și evident.
Se spune în continuare: „Toate asociațiile contemplative din lume sunt uniuni juridice private. Ei își gestionează propriile afaceri și își numesc singuri funcționarii, fără asistența statului. Ei înșiși plătesc cheltuielile de administrare și cult, pentru predarea viziunii asupra lumii (educația religioasă), pentru pregătirea și întreținerea clerului și a profesorilor de materii religioase (?). Asistența pentru toate aceste scopuri din fonduri publice este inacceptabilă.” (sub mine).
Permiteți-mi să întreb: în numele ce dreptate și pe baza ce logică, cu ajutorul unei mici clarificări luate între paranteze, dintre toate viziunile „egale” asupra lumii, se alege doar una religioasă și toate restricțiile legale atât de grele sunt îndreptate numai împotriva ei? De ce un singur profesor de viziune religioasă asupra lumii este privat de dreptul de a ajuta din fonduri publice? De ce, de exemplu, un tânăr rus se va familiariza cu viziunea despre lume a lui Darwin, Rousseau. Hegel, Kant, Marx și alții în școlile publice și pe cheltuială publică și pentru a se familiariza cu viziunea asupra lumii a poporului său natal, masa sa principală, va trebui să caute locuri în tufișuri sau sub gard, dobândind beneficiază de fondurile „mamei”?
În numele ce înalt adevăr, numai pentru o uniune religioasă, chiar dacă ea unește covârșitoarea majoritate a cetățenilor statului, puterea de stat, având toate resursele țării, nu numai că nu arată, ci este și lipsită. de dreptul de a arăta cea mai mică umbră de grijă?
Sensul acestei mici clauze puse între paranteze este prea transparent. Fără ea, interdicția de a acorda asistență din fonduri de stat nevoilor spirituale ale cetățenilor, în conformitate cu legile naturale ale logicii, ar fi trebuit să se extindă la toate asociațiile contemplative. Programele școlare ar trebui atunci să excludă tot ceea ce nu are legătură directă cu predarea cunoștințelor pur practice și din „sistemul universitar”.

a școlii de șantier” nu ar fi doar retrasă teologia, așa cum este indicat în programul analizat, ci toată filosofia în general, până la

filosofia „sfântului” Marx. Predarea în școlile de stat ale sociologiei moderne, ca, fără îndoială, o doctrină contemplativă asupra lumii, ar deveni inacceptabilă, și toate așa-zisele. facultățile istorice și filozofice ar trebui reduse la rolul unui scurt curs necesar pentru stăpânirea unei liste uscate de evenimente istorice și monumente literare, întrucât tot ce este mai presus de aceasta este deja filozofie, este deja învățătura contemplației lumii. Astfel, întregul stoc al celor mai valoroase realizări ale spiritului uman ar fi nevoit să caute adăpost în școli private create cu donații voluntare de la membrii asociațiilor de drept privat-contemplative mondiale. În ceea ce privește fondurile de stat, acestea ar fi, evident, cheltuite de către autorități exclusiv pentru predarea aritmeticii și caligrafiei în școlile inferioare și a matematicii, fizicii, chimiei, mecanicii și studiul rulmenților în școlile medii și superioare.

De fapt, desigur, acest lucru nu este și nu poate fi. Legătura spirituală și asocierile lume-contemplative sunt o condiție necesară pentru viața oricărei societăți, oricărui organism social, inclusiv a statului. Asociațiile spirituale nu pot fi luate în afara statului – separate de acesta. Acest loc este sfânt și nu poate fi gol.

Respingerea unei viziuni asupra lumii necesită acum recunoașterea alteia. Compilatorii programului Linz înțeleg acest lucru foarte bine și știu unde va duce o dezvăluire logic consecventă și sinceră a sloganului „separarea bisericii și a statului”, ceea ce amenință punerea pe grija privată a tuturor, fără excepție, a nevoilor spirituale ale cetățeni ai oricărei creativități spirituale și, prin urmare, ei sunt evidențiați din toate învățăturile contemplative „egale” doar dezamăgibile, adică învățăturile religioase: direcționând toată puterea fondurilor de stat exclusiv pentru a sprijini și a asigura profesori și predicatori de viziuni asupra lumii pe placul autorităților precum marxism, darwinism etc.

Este clar că într-o astfel de situație nu se mai poate vorbi despre o separare „consecventă și completă” dintre biserică și stat. Sloganuri ademenitoare despre libertatea de conștiință rămân pe hârtie și, în loc de toate acestea, cu o sinceritate cinică, se realizează o fuziune consecventă și completă a puterii spirituale și seculare. Contrar asigurărilor verbale, plenitudinea statului civil

puterea, cu tot aparatul ei de constrângere, este concentrată în mâinile oamenilor cu o viziune clară asupra lumii - în mâinile miniștrilor unui anumit cult. Cu alte cuvinte, vechiul tip de stat confesional medieval este recreat sub un nou semn, singura diferență fiind că în acest caz puterea civilă este subordonată bisericii, care reunește cea mai neînsemnată minoritate a cetățenilor statului.

Cercul se închide, iar dacă focurile noii inchiziții nu sunt încă aprinse, atunci timpul nu este departe când în majoritatea așa-ziselor. state progresiste, democratice și iluminate, în numele libertății de conștiință, uniunile cetățenilor „cu drepturi depline” care profesează religii pozitive vor fi lipsite nu numai de dreptul de a intra în instituțiile de învățământ de stat, așa cum se practică pe scară largă în prezent, ci și pentru În scopul unei și mai mari „egalități” a tuturor viziunilor asupra lumii, în fața legii, le va fi strict interzis să folosească instituții publice precum poșta, telegraful, comunicațiile etc. Aici, viitoarea putere civilă iluminată poate merge mult mai departe decât în educație. tinerelor generații și să ofere liber comunităților religioase dreptul deplin de a se echipa pentru

nevoile lor religioase și pe cheltuiala lor proprie și poștă, telegraf și căi ferate. Și atunci spiritul libertății, al egalității și al iubirii frățești va domni fără îndoială și va sta ferm la temelia întregii complexități a relațiilor sociale ale unei societăți umane „fericite".
Prevăd obiecția dumneavoastră că toate acestea nu se pot aplica în cazul dumneavoastră, autorul art. „Religie și socialism". Știți bine că până și acele cuvinte jalnice despre libertatea și egalitatea tuturor viziunilor asupra lumii, care sunt încă păstrate în Programul Linz, conform explicației autorizate a comentatorilor săi O. Bauer, sunt pur și simplu un „dispozitiv tactic" (?) pentru a înșela „secțiuni largi ale proletariatului industrial, păstrând devotamentul tradițional față de religie și biserică" (nota de la p. 423) și își folosesc voturile în alegeri pentru a ajunge la putere. Sar peste cuvintele dvs. atunci când spuneți: „Admitem cu ușurință că partea practică a programului Linz, luată în sine, în afară de justificarea teoretică a acestuia și de comentariile oficiale care îl însoțesc, este din punctul nostru de vedere destul de acceptabilă" și eu crede în dorința ta sinceră de a găsi soluția cea mai justă la problemă, asigurând inviolabilitatea principiului de bază: dreptul omului la o dezvoltare spirituală lipsită de orice constrângere.

Și totuși, nu mai puțin, trebuie să admitem că forța minciunii interioare a producției moderne este de așa natură încât te face să te încurci fără speranță în contradicții logice inevitabile - concomitent afirmă și nega, ia cu mâna stângă ceea ce a dat mâna dreaptă. acum un moment.
Recunoscând principiul libertății de conștiință ca fiind de neclintit, susținând că „libertatea religioasă este doar un tip particular al acestei libertăți generale de conștiință, libertatea de opinie", că „orice stat de drept se bazează pe respectarea acestor principii" și, în final, că „ statul de drept nu are nici o doctrină a religiei proprie – gnostică sau metafizică (pp. 416 și 417). După toate acestea, găsești cu putință (la p. 438) să afirmi: „statul nu poate rămâne, desigur, indiferent la modul în care se formează imaginea spirituală a viitorilor săi cetățeni", căzând astfel într-o contradicție logică evidentă și intolerabilă.
Dacă suntem sinceri, atunci trebuie să recunoaștem că logica și bunul simț necesită una sau alta: fie statul chiar nu are nicio doctrină proprie universal obligatorie, nicio viziune generală asupra lumii, dar atunci trebuie să rămână indiferent la aspectul spiritual al cetățenii săi, atât reali, cât și ai tuturor celor viitori, sau statul nu poate rămâne indiferent, dar atunci, evident, are propria sa doctrină definită, viziunea sa obligatorie asupra lumii pentru cetățeni și toate cuvintele despre libertatea de conștiință, libertatea de opinie sunt fraze goale lipsite. de orice conținut și semnificație.
Toate acestea contrazic credincioșii și necredincioșii) din partea puterii de stat, care va fi de datoria acesteia din urmă să nu se amestece în viața spirituală a cetățenilor statului și să rămână indiferentă la modul în care înfățișarea spirituală a cetățenilor, atât prezenți, cât și orice viitoare, se formează, oferind îngrijire familiei și liber, bazându-se exclusiv pe puterea autorității spirituale față de uniunile spirituale, adică biserici.
În această formă, această cerere este legală, rezonabilă, cu adevărat democratică și oportună. Căci dacă plecăm

puterea laică de stat dreptul la indiferență față de înfățișarea spirituală a cetățenilor etc. orice putere este indiferentă, fie că este individuală sau conciliară, monarhică sau republicană - nu poate decât să aibă propria ei viziune asupra lumii definite, atunci se va folosi de acest drept care i-a fost acordat să se stabilească în starea de dominare viziunea ei asupra lumii, folosind în acest scop întregul arsenal pe care îl are la dispoziţie la dispoziţia măsurilor coercitive.
Încheind obiecțiile mele, vreau să mai spun câteva cuvinte despre acea opoziție foarte populară în democrația modernă, așa-zisa. materialismul științific și ateismul i-au asociat, ca o anumită viziune asupra lumii, o viziune religioasă și, în special, una creștină.
Contrastând una cu cealaltă, democrația modernă o recomandă pe prima ca fiind cea mai liberă, nelegată de nimic în sine, ca una dintre cele mai înalte manifestări ale spiritului uman liber. Religia (creștină) Mirosotsya este de obicei desenată, ca un exemplu ideal de conexiune internă, libertatea spiritului uman este suprimată de autoritatea morților, dogmatism nemișcat, bazat pe o astfel de privire și biserica creștină, ca o uniune socială, sunt concepute de uniune sau oameni cu o psihologie a sclavilor bine pronunțată. b o turmă supusă și inconștientă împinsă într-un gard ciudat și timid. Direct opusă acestei uniuni de sclavi în conștiința modernă este „noua biserică” a ateilor - atei, o unire liberă a liber-gânditorilor, lipsită de orice constrângere, nelegată de vreo dogma supremă.
Trebuie să admitem că și aici, în acest punct aparent invulnerabil, democrația modernă este la fel de puțin corectă ca în orice altceva. Comparând aceste două uniuni spirituale și analizând elementele conexiunii lor interne, ne convingem cu ușurință că, dacă căutăm libertatea în legături, atunci Biserica creștină este cea care are toate motivele să fie numită cea mai liberă dintre societățile umane. O societate în care anarhia primitivă și fragmentarea unităților umane este depășită și se transformă în antiteza ei: în unitate cu ajutorul comunicării ideal clar de orice umbră a oricărui fel de constrângere, nu numai fizică, ci și spirituală.
Toată viziunea creștină asupra lumii, toate dogmele sale principale sunt construite pe fidelitate, adică pe o recunoaștere liberă, absolut neforțată a adevărurilor.

natura acestor dogme și viziunea asupra lumii care decurge din ele. Viziunea creștină asupra lumii se oferă în mod liber tuturor, fără a dovedi nimic și, în consecință, fără a infirma nimic. Orice cunoaștere cu caracter obligatoriu este exclusă în mod decisiv din temeliile acestei viziuni asupra lumii: pentru că toate adevărurile cunoașterii sunt în contradicție directă cu libertatea - ele ne obligă să ne recunoaștem ca atare.. Nu putem recunoaște sau nu recunoaștem liber adevărul care spune acel 2x2 - 4, dar suntem obligați, suntem obligați să facem asta de toată puterea logicii și a lucrurilor.
Pentru a fi membru al bisericii creștine, trebuie să crezi liber în adevăr, care nu poate fi dovedit de nimeni și nimic, și în confirmarea căruia nici măcar cea mai logică dovadă nu poate fi dată. Rațiunea umană, care, după cuvântul apostolului Pavel, este o urâciune înaintea Domnului, tocmai din cauza sistemului său de dovezi coercitive, este hotărâtă respinsă ca bază a acestei cele mai libere uniuni umane.

Rațiunea cu determinismul ei, cu legile sale de identitate și contradicție, cauză și efect, nu poate intra acolo unde la baza este libertatea nemărginită a credinței și a iubirii, care nu poate cunoaște nicio logică și nu este supusă legii rațiunii suficiente, care este obligatorie. pentru motiv. A dori ajutorul rațiunii în chestiuni de credință, a apela la ajutorul ei pentru a întări biserica unei uniuni libere a credincioșilor și iubitorilor, este echivalent cu ca și cum noi, în problemele dragostei noastre pământești și al încrederii noastre iubitoare, am recurs în ajutorul unui polițist de serviciu.ov, confirmarea principiilor de bază ale creștinismului nu este o lipsă, așa cum se obișnuiește să se gândească, ci o calitate, o condiție necesară și o garanție a libertății interioare a bisericii creștine. Prin urmare, orice efort care vizează găsirea dovezilor adevărurilor de credință cu ajutorul logicii și al rațiunii, orice încercare de a înlocui libertatea credinței cu constrângerea cunoașterii, trebuie privite ca fiind contrare însăși esenței creștinismului, ca o neînțelegere absolută. a sensului şi sensului Bisericii libere a lui Hristos.
Opusul complet al bisericii credincioșilor în raport cu libertatea ei interioară este biserica așa-zisului. „liber gânditori” cu materialismul și ateismul său ca viziune unificatoare asupra lumii. Această viziune asupra lumii se străduiește încă de la primii pași să fie științifică sau, atunci când acest lucru eșuează, cel puțin științific. În calitate

doar ceea ce poate fi dovedit cu ajutorul logicii și al bunului simț, adică ceea ce prin însăși natura sa este obligatoriu și nu poate fi liber acceptat sau respins, este admis ca bază. Oricine nu este de acord cu această viziune asupra lumii nu este doar anatematizat (excomunicat), ceea ce este destul de firesc și de înțeles, pentru că nu se poate intra într-o comunitate spirituală (biserică) respingând ceea ce creează această comunitate, ci este și declarat prost, nebun, lipsit de comun. simț și în general uman fără valoare. În aceasta, bineînțeles, fie se trece cu vederea, fie se reduce la tăcere că toată cunoașterea umană, tot ceea ce poate fi demonstrat logic și rezonabil, se bazează în cele din urmă pe postulate care sunt preluate pe credință, așa cum se simte imediat și care nu pot fi dovedite nici prin logică, nici prin rațiune. Că chiar și o știință atât de exactă și scrupuloasă în sensul demonstrabilității adevărurilor sale precum geometria lui Euclid, chiar și ea își construiește toate dovezile pe baza unor axiome nedovedite, acceptate pe credință, a căror semnificație relativă și nu absolută. , acum după lucrările lui Lobachevsky, a devenit de netăgăduit pentru fiecare.
Poate exista libertate într-o uniune spirituală, unde acest spirit este legat de legături pământești grele obligatorii, precum cătușele unui condamnat? Ce se poate spune despre adevărata libertate a spiritului acolo, unde un domeniu de activitate relativ nesemnificativ posibil pentru el (spiritul) este îngrădit de un zid indestructibil al legilor materiale ale identității și contradicției cauzei și efectului: unde totul este subordonat, totul este determinat până la ultima extremă. Dacă spiritul în căutarea sa este supus rațiunii și logicii, dacă activitatea lui este limitată de legea identității și pro-vorbirii etc., atunci acesta nu mai este un spirit liber care respiră unde vrea, ci o forță materială obișnuită. - energie, al cărei scop este de a

transforma orice mașină doar dacă a fost construită în conformitate cu legile fizicii și mecanicii.
La fel, unirea oamenilor uniți prin adevărurile obligatorii ale cunoașterii nu mai este o unire spirituală liberă, ci un fel de datorie, o societate în care intrarea este obligatorie, dar ieșirea este imposibilă.
În consecință, adevărata și autentică libertate a unirii spirituale a oamenilor este posibilă numai acolo unde nu există și nu poate exista nicio cunoaștere: unde singura legătură între oameni este liberă, nu supusă rațiunii și logicii în ъ-ra, ceea ce nu dovedește nimic, nimic nu respinge: unde cuvintele Evangheliei servesc drept poruncă: „Cine zice fratelui său

al lui: un cancer (o persoană goală) este supus Sinedriului, iar oricine spune: un nebun este supus focului iadului, ”(Mat. 5.22): unde acesta din urmă este pus în locul celui dintâi și unde este promisă fericirea celor săraci cu duhul, unde nu există nici înțelepți, nici proști, ca în uniunile celor „știitori”, și unde la fel de accesibilă tuturor credința îi face pe toți egali.
Din tot ce s-a spus, avem dreptul de a concluziona că biserica credincioșilor, chiar dacă se îndepărtează de la temeliile sale cele mai profunde ale libertății interioare absolute, o asemenea biserică nu are nevoie și nu poate căuta sprijinul înaltei sale autorități spirituale, odihnindu-se. pe o recunoaștere liberă, absolut neforțată, în nimic străin – nici cu ajutorul forței fizice a puterii de stat seculare, nici cu ajutorul rațiunii cu sistemul său destul de naiv de concluzii coercitive din presupuneri nefondate, acceptate.
Orice altă biserică, orice altă uniune spirituală de oameni, unite printr-o viziune comună asupra lumii, care se bazează nu pe credință pură, ci pe cunoaștere, fiind, prin însăși esența ei, nu liberă, nepurtător de autoritate spirituală care decurge doar din recunoașterea liberă, lipsită. a principiilor morale, căci acolo unde este nevoie (chiar dacă este doar logică) nu poate fi vorba de moralitate, o astfel de alianță va trebui întotdeauna să caute sprijin extern, extern pentru sine, pe de o parte din partea științei și, pe de altă parte, din partea științei. puterea seculară, din aparatul său de constrângere fizică. Uitând cu desăvârșire că atât autoritatea științei, cât și forța fizică a puterii seculare, fiind foarte utile în construcția de poduri, drumuri, în așezarea canalizării îmbunătățite etc., „construcții”, nu sunt în niciun caz potrivite scopurilor unității spirituale. a societății, pentru transformarea haosului fragmentării sale în armonie vie și unitate spirituală existentă.
De aceea, oamenii care aparțin bisericii ateilor - atei, oameni care au pus nu credința, ci cunoașterea, în fruntea unirii lor, venind la putere și fiind în deplin acord cu ideologia lor, nu pot să nu meargă pe drumul direct. la violență, la presiunea oricărui spirit uman liber, pe care le putem observa într-o serie de exemple din viața unor state moderne „libere” și presupus secularizate, dar de fapt pur confesionale. Toate aceste state, mai devreme sau mai târziu, în dezvoltarea lor naturală, vor trebui să ajungă la ceea ce a ajuns bolșevismul rus, adică la negarea completă a însăși

posibilitatea unei viziuni diferite de a cuiva, la suprimarea fără milă și sălbatică a oricărei disidențe, a oricărei judecăți libere.

La asta voi termina. Subiectul este, desigur, prea larg pentru a fi epuizat într-o scrisoare scurtă. Dar cred că ceea ce s-a spus va fi totuși suficient pentru a înțelege că libertatea de conștiință este una, iar interzicerea învățământului religios în școlile publice este cu totul alta: acea „indiferență” față de înfățișarea spirituală a cetățenilor, chiar dacă este doar de viitor. cele, indică dorința autorităților seculare de a-și impune viziunea asupra lumii, de a fi nu doar un vameș, un constructor de drumuri, un conducător militar etc., ci și de a deveni un păstor spiritual al poporului. Un vameș în rolul de mentor spiritual, un conducător spiritual sprijinit de bastonul unui polițist – ar fi amuzant doar dacă nu ar fi atât de aproape de realitatea modernă.

Nikolai Sarafanov.

Constantinopol.

cărți noi

Richard Kroger. Von Kant bis Hegel (Tübingen, Verlag von JCBMohr, Paul Siebeck). bd. I.p. 612 Bd. II p. 526.

Richard Kroner. Die Selbstverwirklichung des Geistes (Prolegomena zur Kulturphiiosophie (Derselbe Verlag). P. 225.

Marele merit al lui Kroner este că pentru el filosofia nu este un exercițiu mental interesant, ci o chestiune vitală, așa cum a fost și pentru marii reprezentanți ai idealismului german, de care se ocupă cărțile sale. De aceea lucrarea sa în două volume „De la Kant la Hegel” nu este o lucrare istorico-filozofică, mai precis, nu doar o lucrare istorico-filozofică. Vorbește admirabil despre acea mișcare filosofică din Germania între 1781 și 1821 (adică între apariția „criticii rațiunii pure” a lui Kant și a „filozofiei dreptului” a lui Hegel), care se numește idealism german – dar sarcina stabilită de autor. depășește cu mult limitele expunerii istorice. Kroner scrie: „Este metafizica cu adevărat imposibilă? Ce este metafizica? Lucrarea propusă urmărește, în măsura în care este compatibilă cu sarcina istorică care i-a fost pusă, să servească drept soluție la această întrebare cea mai acută și pentru spiritul uman cea mai urgentă și importantă întrebare. Potrivit lui Kroner, istoria omenirii nu cunoaște o epocă în care gândirea filozofică să fi atins o asemenea tensiune ca în cei patruzeci de ani indicați în Germania. Nici măcar Grecia nu poate egala Germania, deoarece gândirea filozofică greacă necesita mult mai mult timp decât gândirea germană. De-a lungul întregii epoci, potrivit lui Kroner, va trece ceva asemănător aspirațiilor eshatologice din vremurile creștinismului în curs de dezvoltare. El citează o serie de citate din scrierile, scrisorile și prelegerile lui Kant, Fichte, Schelling și Hegel, care sunt, fără îndoială,

mărturisesc că creatorii idealismului german și-au văzut scopul în a dezvălui omenirii ultimele secrete și mistere ale vieții. Poate că nu va fi inutil să ne amintim aici măcar cuvintele cu care Hegel își încheie prelegerea introductivă de la Universitatea din Berlin (22 octombrie 1818): „Curajul pentru adevăr, credința în puterea spiritului este prima condiție pentru filosofie. munca: o persoană trebuie să se respecte și să se considere demn de cel mai înalt. El nu se poate gândi suficient la măreția și puterea spiritului. Esența ascunsă a Universului nu are în sine nicio putere care să poată rezista curajului cunoașterii: trebuie să se deschidă în fața lui, să-și expună

adâncurile și să-și transfere bogățiile. Cărțile lui Kroner sunt, de asemenea, pătrunse și animate de această idee. Spre deosebire de cum era în Germania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și la începutul secolului al XX-lea (Liebmann, Lange, Riel, așa-numita școală din Magdeburg cu Negmann Cohen în frunte și chiar în mare măsură Windelbandt și Rickert), Kroner nu este de acord să-l considere pe Kant atât inițiatorul, cât și desăvârșitorul idealismului filozofic. El este, bineînțeles, cel mai puțin înclinat să conteste semnificația enormă și originalitatea excepțională a gândirii lui Kant și nu încearcă deloc să slăbească semnificația lui Kant în istoria dezvoltării filozofice a omenirii. În opinia sa, Kant, deși a fost un fiu al timpului său, deși a fost asociat cu epoca iluminismului și chiar și el însuși, într-un anumit sens, a fost un iluminator, s-a ridicat totuși atât de sus peste gândul epocii sale încât multă vreme avea să fie o stea călăuzitoare pentru cercetarea științifică.operă filozofică. Totuși, pentru Kroner, Kant este doar începutul mișcării: sfârșitul nu a fost Kant, ci Hegel. El scrie: Windelbandt a spus odată – a-l înțelege pe Kant înseamnă a depăși Kant. Despre Hegel trebuie spus că a-l înțelege înseamnă a vedea că nu mai este posibil să treci dincolo de el. Dacă vreun „după Hegel” este destinat să fie, atunci acesta va fi începutul a ceva cu totul nou. Filosofia hegeliană este o sinteză a celor mai mari forțe spirituale istorice mondiale: în ea, antichitatea și creștinismul se pătrund reciproc până la un astfel de măsura ca niciodată înainte nu a avut. Enciclopedia lui Hegel, în care Kroner găsește cea mai bogată și perfectă expresie a idealismului german, se încheie cu celebrele reflecții ale lui Aristotel cu privire la subiectul ή Οεοφία το ν'δ'. Există cel mai plăcut și cel mai bun), cum ar însemna prin aceasta fuziunea spiritului grec și german. În filosofia hegeliană, tot ceea ce au creat predecesorii săi a fost topit

într-un sistem grandios, asemănător căruia nu îl găsim în istoria gândirii filozofice. Kant a făcut primul pas decisiv. „Condițiile pentru posibilitatea experienței în general sunt, împreună cu acestea, condițiile pentru posibilitatea obiectului experienței”, în aceste cuvinte ale lui Kant se află miezul întregii sale filozofii. În ele, gândirea lui Kant se dezvăluie ca gândire logico-ontologică. La întrebarea epistemologică principală: cum se poate ști ce există? Kant dă răspunsul: cunoașterea este posibilă, deoarece ceea ce există se bazează pe aceleași principii ca și cunoașterea a ceea ce există. Adevărat, această idee este departe de a fi realizată în scrierile lui Kant cu o reținere și o consecvență de dorit. Chiar și lui Fichte și Schelling le lipsește hotărârea de a o desfășura în sistemele lor în întregime. Numai Hegel „l-a gândit pe Kant până la capăt”. În general, curba de dezvoltare a idealismului german de la Kant la Hegel poate fi reprezentată după cum urmează. Kant a formulat ideea opoziției dintre idee și materie. Dar cu el această opoziție nu este fixă și neschimbătoare. El simte deja dorința de a reuni, de a contopi, de a împăca aceste principii opuse, iar ideii i se acordă din ce în ce mai multă importanță primordială. Ea devine un principiu sistematic, îmbrățișând atât pe sine, cât și opusul său, materia. Alături de această pereche de contrarii se observă o altă pereche de contrarii în dezvoltarea gândirii lui Kant: eu și lumea. Ambele cupluri sunt aproape unul de celălalt. În ego ideea întâlnește materia. La începutul dezvoltării lui Kant, materia apare ca ceva opus și străin eu-ului, iar ideea este mijlocul prin care eu-ul poate stăpâni materia. Rezultatul

acestui proces de stăpânire sunt lumile care sunt generate de cunoaștere, activitatea morală, creativitatea unui geniu: lumile naturii, libertatea, arta. Dar opoziția dintre Sine și lumile sale își pierde, în cursul dezvoltării, caracterul ascuțit, ireconciliabil. Întrucât materia este din ce în ce mai îmbrățișată și atrasă în idee, atunci, în consecință, lumile sunt din ce în ce mai mutate în Ego. materia este înțeleasă de la bun început ca ceva în el și pusă de el însuși, astfel încât lumile se transformă în sfere ale Eu-ului, dezvoltându-se în ele, dar rămânând el însuși. În același timp, eu, parcă, crește și nu mai este unul dintre cele două opuse, adică se transformă din finit în infinit, din relativ în principiu absolut. Pe drumul pe care s-a deplasat gândirea idealismului, a existat un moment în care acesta

Ko sa retras de la sarcina sa principală și de la punctul său de plecare. Am încercat din nou să transfer centrul de greutate la opusul său, la lume. Se părea că Iul absolut ar putea abia atunci să-și primească recunoașterea și să-și exercite drepturile, dacă i-ar fi fost recunoscut anterior și i-ar fi asigurat lumii dreptul său de a participa la absolut. Această abatere de la linia pur idealistă arată cu deplină claritate că eu care se ridică deasupra opoziției cu lumea nu mai este un eu uman, ci un eu divin, care trăiește în ființa noastră cea mai profundă. Gândirea își desăvârșește sarcina numai atunci când, după ce s-a întors din lume în sine, îl cunoaște pe Dumnezeu în sine ca esența sa originară, interioară și, la rândul ei, construiește din nou lumea din Dumnezeu. Așa este calea mare și sublimă parcursă de idealismul german. La Kant, gândirea se întoarce spre sine pentru a găsi baza lumii în sine, în Eu. În Fichte se deschide pe baza eu - Dumnezeu. În Schelling, tinde să ocolească eu și să-l caute direct pe Dumnezeu în lume (o aproximare a lui J. Bruno și Spinoza). În Hegel ajunge să construiască lumea, lumi din Sinele absolut sau divin, a învățat-o din experiență și fapte. Aceste criterii nu pot fi deloc aplicate unei filozofii care, ca și filosofia lui Kant, vede în ideile aparținând unei sfere cu totul diferite de cea a oricărui fel de experiență, principiile sale cele mai înalte și își pune sarcina de a investiga „condițiile de posibilitate”. și de orice fel de experiență” – pentru care trebuie inevitabil să se ridice deasupra oricărei experiențe. Kroner caută să arate că marii succesori ai lui Kant au depășit realizările sale filozofice pentru că l-au înțeles mai bine decât se înțelegea el însuși. Abia după ce Kant a dezvăluit Sinele finit în extra-mondalitatea sa, în supra-mondalitatea sa, Fichte și Hegel l-au putut înțelege pe Dumnezeu însuși ca Eu, ca Sine absolut.Kroner își încheie cartea astfel: concluzia enciclopediei sale celebrului prevederi ale metafizicii aristotelice, parcă ar dori să surprindă fuziunea spiritului grec și german care a avut loc în sistemul său.

Acesta este conținutul cărții lui Kroner, De la Kant la Hegel, transmis aproximativ în cuvintele sale și cu cât se poate de completă într-o scurtă notă. A doua sa carte: „Autorealizarea spiritului (Prolegomene la filosofia culturii)”

este, în general, dezvoltarea unor idei de acelaşi ordin. În ea, însă, Kroner ține cont de ultimele tendințe filosofice și, urmând exemplul lui Hegel, asimilează din ele tot ceea ce a găsit în ele cel mai

valoros (influența lui Husserl se remarcă mai ales). Este imposibil, și poate nu necesar, să supunem viziunea și atitudinea lui Kroner față de idealismul german unei analize critice amănunțite într-o mică recenzie: odată s-a întâmplat să fiu pe paginile lui R. Phil. este suficient să vorbim despre Kant şi Hegel*). Kroner, expunând Kant, Fichte, Schelling și Hegel, ocolește în mod deliberat Fichte și Schelling de mai târziu din a doua perioadă. De asemenea, în mod deliberat, nu spune nimic despre Schopenhauer, deși nu lasă puțin spațiu pentru Reinhold, Jacobi, Solomon Maimon și alți dii minores ai filozofiei germane. El motivează acest lucru prin faptul că sarcina lui era să urmărească ideile care și-au găsit desăvârșirea în sistemul lui Hegel. Motivul, desigur, este serios și merită toată atenția. Dar, cu toate acestea, în abaterile gândirii lui Fichte și Schelling de la calea directă a idealismului consistent, precum și în filosofia lui Schopenhauer (și, de asemenea, în unele, de altfel, în „contradicțiile" lui Kant, pe care Kroner cu atâta nemiloasă). denunță în cartea sa) a acumulat destul de mult material, care chiar și din punctul de vedere al celor mai idealiști oameni va fi întotdeauna o amenințare pentru sistemul hegelian și va dezvălui relația strânsă și dependența acestuia de structura de gândire a lui Spinoza. Dacă Kroner ar fi reușit să facă față acestor „abateri", construcțiile sale ar fi putut pierde din punct de vedere al armoniei, dar ar fi câștigat în completitudine și, poate, chiar și în persuasivitate. În al doilea rând: Kroner vede în filosofia umană o fuziune a spiritului antic cu creștinismul. Cu greu se poate fi de acord cu asta. Hegel însuși, în istoria sa a filozofiei, a afirmat că nu există o singură propoziție a lui Heraclit pe care să nu o accepte în logica sa. Asta e corect. Dar este puțin probabil ca chiar și Hegel însuși să fi început să afirme că nu există o singură prevedere a Sfintei Scripturi pe care să nu o fi implementat în sistemul său. Chiar și concluzia enciclopediei sale menționate mai sus - un lung citat în original din metafizica lui Aristotel - mărturisește nu atât îmbinarea spiritului antic cu creștinismul în sistemul său, cât și faptul că antichitatea a absorbit complet creștinismul de la el. Nu putem fi de acord cu Crocker că „logosul teologiei, logosul lui Ioan este logosul logicii, pentru că logosul este același peste tot". De asemenea, cu greu este corect faptul că „spiritul" lui Hegel are

1) Vezi Revue Philosophique, Juillet-aout, 1930, precum și cartea mea Le pouvoir des Clets (Au sans Pareil).

το are același sens ca „duhul" evangheliștilor. În Hegel, ca și în Kant, nu a mai rămas nimic sau aproape nimic din credință. Deși Kant deține celebrele cuvinte: „A trebuit să las deoparte cunoștințele pentru a da loc credinței", dar iarăși „credința" la Kant, ca „logos" și „spirit" la Hegel, are un sens specific, departe de adică dă „credinţă" Sfânta Scriptură. Iar cuvintele lui Kroner: „crearea filozofiei critice marchează prima apariție a filosofiei din spiritul pur al creștinismului protestant" nu pot fi acceptate decât cum grano salis. În consecință, cu greu se poate fi de acord cu Kroner când apără filosofia hegeliană împotriva reproșurilor raționalismului. Hegel, spune el, „este un iraționalist pentru că învață că conceptul se mișcă și pentru că auto-mișcarea conceptului, așa cum declară el însuși, ... este autodistrugerea lui. Este irationalist pentru că este dialectician, pentru că dialectica este ea însăși făcută rațională, transformată într-o metodă de iraționalism, pentru că gândirea dialectică este gândire rațional-irațională. Filosofia hegeliană a fost

numită (L. Feuerbach) misticism rațional, iar în aceste cuvinte duplicitatea ei a fost caracterizată cu succes. Nu este nevoie să facem extrase din Hegel pentru a confirma acest lucru: fiecare rând din scrierile sale mărturisește acest lucru. Toate acestea sunt adevărate, există mult adevăr în aceste cuvinte - cred că însuși Hegel ar fi semnat de bunăvoie sub ele. Dar totuși, raționalismul rămâne raționalism și, indiferent de materialul pe care îl obține, îl prelucrează în mod rațional. Filosofia lui Spinoza a fost numită și misticism raționalist sau raționalism mistic. Într-adevăr, esența raționalismului constă în convingerea profundă a omului că îi este dat „gândului” său să dezvăluie esența universului, să-i înțeleagă profunzimile și să-i stăpânească toate comorile, așa cum a spus Hegel în prelegerea sa introductivă la Berlin.
În general, cărțile lui Kroner sunt cărți excelente. Au fost scrise cu mare entuziasm, cu entuziasm sincer și cu pricepere și cunoștințe în materie, rare chiar și printre oamenii de știință remarcabili din Germania. Cred că nu va fi o exagerare să spunem că De la Kant la Hegel este cel mai bun dintre tot ce s-a scris în istoria idealismului german.
L. Shestov.

Das Notbuchder russischen Christenheit, Berlin, 1930, S.247.
Printre cele mai recente literaturi străine despre bolșevism, cartea ocupă un loc proeminent. Pe lângă prefața și postfața pastorului K. Kramer, acesta conține următoarele articole:
1) prof. Dr. H. N. Glubokovsky. Biserica Ortodoxă Rusă sub conducerea bolșevicilor 1917-1930.
2. Ts-r K. Kramer. Biserica Evanghelică sub stăpânirea sovieticilor.
3 și 4. Pref. Profesor asociat Hans Koch. Statul și Biserica în Uniunea Sovietică și Colectivul Ateilor: Fundamentele sociale și economice ale persecuției Bisericii.
5. prof. Dr Ivan Ilyin. Dezintegrarea vieții de familie în statul sovietic.
6. prof. Dr. Arseniev. Esența interioară a bolșevismului.
7. Litsen, Franz Lieb. creștinismul și bolșevismul.
8. Dr. K. Boehme. Conștiința mondială împotriva Rusiei. Vocea Bisericilor Creștine asupra persecuției religioase.
Dr. Cramer, în prefață, subliniază semnificația fatală a bolșevismului nu numai pentru Rusia, ci și pentru lumea occidentală și definește sarcina cărții - mai întâi să stabilească faptele, apoi să le clarifice sensul.
Latura faptică a problemei este dedicată în principal articolelor prof. Glubokovsky și Kramer însuși.
Primul, pe baza observațiilor personale și a datelor culese de el, oferă o imagine vie și teribilă a exterminării bisericii ruse, în special a clerului, sub regimul bolșevic. Distrugerea completă a bisericii și a religiei este singurul scop al bolșevismului, iar acest scop este realizat prin cele mai crude mijloace. Autorul oferă o serie lungă de fapte despre martiriul episcopilor și preoților în timpul primului atac haotic al bolșevismului asupra bisericii, iar apoi trece la descrierea persecuției sistematice de mai târziu a acesteia, exprimată în profanarea moaștelor, izolarea Patriarhului. , fragmentarea bisericii, jefuirea ustensilelor bisericești etc. e. Nu numai lumea occidentală, ci și puterile ortodoxe și slave, privesc cu profundă indiferență suferințele Rusiei și uneori își văd propriul

beneficiu în moartea ei. , și totuși autoarea crede cu fermitate că, crescând și curățindu-se de șirurile de sânge ale nenumăraților ei mărturisitori, Biserica Rusă se va ridica asupra binelui și mântuirii întregii omeniri.
Într-un articol al pastorului Cramer despre persecutarea Evangheliilor,

Biserica este mai ales indicativă pentru o serie de scrisori disperate primite la începutul acestui an de la germanii din Rusia, care descriu ororile colectivizării. „Oamenii care nici măcar nu s-au gândit la evacuare în toamnă sunt gata să fugă oriunde, doar să se găsească la cel puțin un metru mai departe de graniță. Toți: germani, ruși, armeni, kirghizi, tătari, evrei, toți, toți, nici măcar 3 la sută din populație care nu ar aspira să plece în străinătate... Aici diavolul se înfurie din toată puterea lui... (S.55).
Dr. Kokh află că lupta puterii sovietice cu Biserica are ca bază nu numai premisele materialiste ale programului politic sovietic, ci și caracterul național al Bisericii Ruse, ireconciliabil cu tendințele internaționale ale acestei puteri. Din păcate, Biserica Rusă a fost complet nepregătită pentru această luptă și inițiativa din ea a fost întotdeauna în mâinile autorităților. Prin însăși natura sa, creștinismul răsăritean este mai static decât dinamic și mai capabil să îndure și să sufere decât să acționeze și să atace, mai mult să se roage decât să lupte. Puterea Bisericii de Răsărit constă mai mult în contemplarea mistică, în suferința ascetică și în adâncirea ontologică, decât în munca organizată, munca misionară perseverentă și politica viguroasă.
În plus, vechiul stat, cu care biserica era în strânsă legătură, s-a opus lucrării sociale a bisericii, în urma căreia și-a pierdut influența în rândul maselor largi de oameni, s-a obișnuit să se bazeze pe poliție, iar în timpul revoluţia nu mai era în măsură să ofere rezistenţa necesară. Prin urmare, din anumite motive, bolșevismul a atacat, iar biserica doar s-a apărat. În această luptă, bolșevismul a urmărit trei scopuri - divizarea, subjugarea și distrugerea bisericii și atinge aceste scopuri prin trei căi: forță, lege și fragmentare. În această schemă, autorul are în vedere lupta dintre stat și biserică. În primul rând, descrie ciocnirea dintre biserică și stat cu privire la confiscarea ustensilelor bisericești în 1921, care a dus la împărțirea bisericii în mai multe organizații, și oferă informații despre aceste organizații, pe care le împarte în conservatoare, revoluționare, naționale și sectare. in absenta. Apoi, trecând la prezentarea celei de-a doua etape a luptei, când statul a căutat să supună biserica prin lege, autorul subliniază că pentru stat atingerea scopului a fost facilitată de particularitatea viziunii sovietice asupra dreptului: „Legea este reglementarea relațiilor sociale, care corespunde intereselor clasei conducătoare și se bazează pe puterea ei organizată”. Și așa, ghidați de așa ceva

înțelegând legea, autoritățile sovietice au emis un întreg sistem de legi asupra bisericii, răspunzând dorinței partidului comunist de guvernământ de subordonare completă a bisericii. Iar scopurile acestui guvern au fost atinse, dovadă fiind numeroasele declarații oficiale ale autorităților bisericești, începând cu declarația Patriarhului Tihon din 27 iunie 1923, terminând cu mesajul districtual al lui M. Serghie din 16-29 iulie 1927. În cele din urmă, noile măsuri ale puterii

consiliului - colectivizare, plan cincinal, industrializare sunt deja îndreptate către distrugerea completă a bisericii. Legea din 8-IV-1929, care acorda societăților bisericești dreptul de persoană juridică, a introdus în același timp o serie de noi restricții pentru biserică, interzicând clerului să slujească în afara districtului lor, închizând bisericile afiliate și limitând activitățile bisericii. organizaţiilor într-o sferă pur liturgică. Toate acestea sunt doar o pregătire pentru distrugerea completă a bisericii. Și o astfel de distrugere a început deja, iar prima ei victimă a fost „Biserica Ortodoxă Ucraineană Autocefală", închisă la cererea autorităților sovietice de propriul Sinod la 5 februarie 1930. Împreună cu organizațiile ortodoxe se află și „morala burgheză". distrus. Bazele societății – căsătoria – nu există în Rusia sovietică. Principiile „iubirii libere" sunt deja predate în școli. Înlocuirea săptămânii de șapte zile cu o săptămână de cinci zile, cu zile libere diferite pentru membrii familiei, a distrus sărbătorile. Numele de creștin au fost înlocuite cu nume revoluționare, precum „Marx Internationalovich" sau „Comintern Revolution", etc. Autorul se oprește în detaliu asupra literaturii atee și oferă câteva fotografii caracteristice din reviste fără Dumnezeu. Din literatura atee, citează ample fragmente dintr-o parodie ticăloasă a Evangheliei: „Evanghelia lui Demyan", scrisă de poetul comunist Demyan Bedny și tradusă în germană în „Deutche Blât-ter", Posen, februarie 1927. Hristos este în această „evanghelie" și" apare în cele mai întunecate culori, iar Iuda Iscarioteanul este înălțat la cer. Din păcate, autorul nu cunoștea, evident, versurile de succes ale altui poet sovietic S. Yesenin, care a marcat această vulgaritate a poetului sovietic de curte. Uniunea Republicilor Sovietice este tărâmul materialismului, străduindu-se să devină o religie; bisericile creștine, dimpotrivă, în această împărăție nu pot fi altceva decât o societate de credincioși fără vreo organizare vizibilă și numai cu Capul Invizibil – Hristos. Aici materialismul rece și învățăturile lui Hristos sunt opuse unul altuia, iar aceasta nu este o împrejurare doar cu caracter intern, ci o chestiune de existență.

crearea lumii noastre. Și dacă da, atunci se spune „care, în ciuda tuturor, va rămâne câștigătorul", își încheie autorul articolul.

Un articol foarte interesant este despre fundamentele economice ale persecuției bisericii.

Revoluția boliievită, dusă de străini și smulsă din pământul lor natal de către intelectualitatea rusă care trăiește în străinătate, nu are caracter național și se bazează pe teoria internațională marxistă. Principalul obstacol în calea implementării acestei teorii este țărănimea, care nu se încadrează în cadrul ei. Prima ciocnire între internațional și țărănim s-a încheiat cu victoria țărănimii - NEP. După această înfrângere, au început pregătirile pentru o nouă ofensivă împotriva țărănimii și chiar ofensiva a fost lansată de Stalin în 1929. trebuie considerat fiecare oponent al politicii sale un capitalist sau un kulak. Statisticianul sovietic Larin numără în Rusia doar 800.000 de gospodării kulak, adică aproximativ 5 la sută din populația țărănească. El îi clasifică pe țărani ca pumni, al căror venit anual este de 600-3000 de ruble. Este puțin probabil să existe cel puțin o persoană în Germania care să considere proprietarul a 250 de mărci de venit pe lună „un capitalist băutor de sânge!" Cea mai bună dovadă că 250 r. pe lună este doar cea mai mică limită a unei existențe umane demne, este faptul că întreținerea oficialilor sovietici începe adesea tocmai cu cifra

maximă a venitului „kulak”. Astfel, dacă aplicăm puterii sovietice același standard pe care îl aplică țărănimii, se va dovedi că ea constă în întregime din supra-kulaci și sânge.
Autorul descrie în continuare consecințele teribile ale atacului sovietic asupra zonei rurale. Deja în 1929, când a început să fie aplicat planul lui Stalin, s-au recoltat 2,6 milioane de tone de cereale mai puțin decât în anul precedent. Nu doar satul și orașul suferă, puterea însăși suferă din cauza deficitului de impozite. În 1928-1929, ferme țărănești mari, cu un venit de peste 600 de ruble. au dat 106,5 milioane de taxe - 33,1 la sută din toate taxele, iar acum toate aceste ferme au fost distruse și statul a pierdut o treime din impozite. Colectivizarea necesită un aparat de control complex și costisitor, care deturnează mulți muncitori de la producători.

noah munca. „Încă doi ani și toți se vor transforma în secretare și contabili”, spune un țăran. Toată lumea aleargă cine poate și unde poate. Autorul descrie în culori strălucitoare zborul coloniștilor germani din paradisul sovietic. „Aici trăiesc doar sclavi”, scrie unul dintre germanii care au fugit din Rusia. Nemții preferă să-și abandoneze toate averile și să meargă cu familiile în necunoscut, pentru a nu se supune jugului comunist. O serie de scrisori de la coloniști descriu atât ororile paradisului sovietic, cât și nenorocirile coloniștilor. Statisticile sovietice arată că „deposedarea”, adică. lipsire completă de proprietate, au fost supuși celor mai buni țărani, lucrând nu angajați, ci cu propriile mâini. În medie, „kulacii” dețineau doar 1,8 cai, 1,2 vaci, 1 plug și 1,1 semănători. Iar această reformă nebună a fost realizată cu o grabă nebună. Până la sfârșitul lunii februarie 1930, 12,5 milioane de gospodării cu 90 de milioane de hectare și 50 de milioane de oameni, adică jumătate din pământul țărănesc, au suferit colectivizare. Numai în ultima lună, aproximativ 11 mil. economie.
Colectivizarea înrăutățește poziția deja insuportabilă a Bisericii. Unde în cazarma comunistă este un loc de cult? De unde să iei preoți? Un comisar comunist, conducând în mod arbitrar asupra unui colectiv, ar permite o adunare liturgică sau de altă natură religioasă? Este imposibil să faci rugăciune solitar în propria ta cameră, deoarece nimeni nu are camera lui. Nu poate exista o Biblie într-o bibliotecă comunistă și nu poate fi o icoană în colțul unei camere. Și asta este pentru adulți. Și copiii?Separați din leagăn de părinți, sunt încredințați educatorilor și profesorilor atei. Colectivul trebuie să fie și va fi fără Dumnezeu.
Prof. Ilyin descrie perversiunile vieții de familie în legislația sovietică și viața de zi cu zi. Filosofii comunismului nu au reușit să dea o definiție comunistă a căsătoriei, iar în drept căsătoria nu este în esență diferită de actul sexual pur fizic. Formalități minime de căsătorie și obstacole minime în calea căsătoriei există doar pentru înregistrarea căsătoriei. Dar, pe lângă căsătoria înregistrată, legislația sovietică cunoaște căsătoria reală, care este străină de orice restricții. Procurorul șef sovietic Krylenko află că bigamia nu se pedepsește și raportează că în Samara a existat un caz de căsătorie reală a unui tată cu o fiică, ceea ce, în opinia sa, este mai acceptabil decât o căsătorie cu un consumator. Divorțul este la fel de ușor ca și căsătoria, iar ici și colo se aplică un cântec de glumă:

„Fără mine s-au căsătorit cu mine,
Am fost la moară!”

Ușurința de neegalat a divorțului duce la faptul că în sat se căsătoresc doar vara, când este nevoie de soție pentru munca grea la câmp, iar toamna divorțează pentru a nu o hrăni. O femeie poate fi într-o căsătorie propriu-zisă cu mai mulți bărbați deodată, iar în cazul nașterii unui copil, obligația de a plăti „pensiune alimentară” revine oricăruia dintre „soți reali” la aprecierea instanței. În 1927, au avut loc modificări în legea căsătoriei și costul pensiei de întreținere este împărțit uniform între tați; deși copiii nelegitimi sunt egali în drepturi cu cei legitimi, fiecare copil poate dovedi în instanță că o astfel de persoană este tatăl sau mama sa. Procesele despre pensie alimentară, despre paternitate se disting prin cinism dezgustător, guvernul sovietic se străduiește în mod conștient și sistematic să distrugă sentimentul de rușine, iubire și respect față de părinți. Punctul de plecare al măsurilor lor pedagogice este afirmația că copiii nu aparțin părinților lor, ci societății, care este obligată să-i educe în spiritul socialismului. Presa sovietică îi admiră pe copiii care își ridiculizează părinții, îi denunță și îi obligă să se alăture Partidului Comunist. Din cauza dezintegrării familiei, numărul copiilor fără adăpost crește rapid. Pentru ei sunt amenajate adăposturi. Dar Buharin însuși scrie că ceea ce se întâmplă acolo face să se ridice părul pe cap. În general, viața de familie, ca toată viața din Rusia sovietică, a fost transformată într-un coșmar complet. Și acest lucru nu este întâmplător. Aceasta este o consecință a ideii comuniste realizate sistematic.

Prof. Arseniev susține ideea că esența bolșevismului constă în suprimarea libertății spirituale și își exprimă speranța că consecințele teribile și evidente ale bolșevismului vor proteja alte popoare de a fi purtate de el, deși cu un cost prea mare al suferinței inexprimabile și spirituale. infectarea unui mare popor.

Articolul dr. Lieb este foarte informativ.

Marxismul și, ca implementare practică, bolșevismul ridică problema întregului creștinism. Puterea marxismului constă în faptul că, spre deosebire de alte sisteme filozofice, el caută nu să interpreteze, ci să transforme realitatea, iar slăbiciunea sa constă în faptul că, cu tot realismul său, nu ia o persoană în plenitudinea lui și complexitate, ci se ocupă de o persoană, ca de o abstractizare economică. Marx consideră creștinismul o forță negativă și nu numai datorită spiritismului și idealismului speculativ, ci mai ales pentru că înlocuiește

în locul obiectivelor reale, obiectivele imaginare, abstracte și de altă lume interferează cu atingerea scopurilor reale. Contrastul puternic dintre marxism și creștinism se reflectă în escatologie. În locul împărăției lui Dumnezeu, marxismul pune împărăția pământească a viitorului, care va rezolva toate problemele vieții umane. Dar nici această stare a viitorului nu este veșnică și aici ultimul cuvânt aparține morții pentru cei care nu cred în învierea lui Hristos. Pentru marxişti, întreaga istorie a lumii apare ca un drum imens acoperit de cadavre, care se întinde de-a lungul mileniilor doar pentru a asigura cetăţeanului starea viitorului fericire, al cărei sfârşit este aceeaşi moarte care a dus calea către el. . Premisele acestui chiliasm ateu sunt identificarea necritică a categoriei timpului cu progresul, credința neîntemeiată în incoruptibilitatea naturii umane, în puterea

rațiunii, în posibilitatea de a rezolva problema socială într-un mod pur mecanic, în posibilitatea de a satisface toate nevoile economice ale naturii umane într-o Societate non-clasică. Iar o astfel de satisfacție este ridicată în marxism la înălțimea scopului și a sensului final al întregii istorii umane. Astfel, umanismul marxist, ca orice umanism renunțat la divin, reduce umanitatea la o existență pur economică, terminând cu eudemonism și naturalism.

Pentru prima dată această filozofie socială și istorică a fost aplicată vieții în Rusia. Aici și-a găsit sprijin în tradiția revoluționară a lui Herzen, Bakunin și Belinsky, deși acești gânditori ruși aveau și alte tendințe, pur individualiste. Partea radicală a inteligenței ruse a urmat mai constant calea materialismului lui Belinsky, până când în cele din urmă l-au făcut pe Marx ideologul lor și pe Lenin liderul lor. În zadar Dostoievski și V. Solovyov au subliniat că victoria materialismului pregătea triumful lui Antihrist, profeția lui Dostoievski despre „grădul de furnici” s-a împlinit pe pământul rus sub forma colectivizării sovietice. Această colectivizare ar putea fi numită o brutalizare a omului, dacă nu ar fi o insultă la adresa animalelor. Despotismul partidului a fost acum înlocuit cu despotismul unui singur om – Stalin. Iar acest despotism este consecința inevitabilă a apoteozei forței. În Rusia avem vampirismul de stat, care, urmând dialectica nesățioasă a luptei de clasă, cere sacrificare din ce în ce mai multe secțiuni ale populației, stârnind sistematic în ele instinctele de ură, invidie și lăcomie ale celor care au mai puțin pentru cei. care au mai multe, sub clasicul slogan: „jefuiește prada”.

Și acest sistem de exterminare trebuie să se devoreze în cele din urmă. Materialistul nu numai că nu iubește, dar nici nu-l cunoaște pe omul adevărat. Pentru el, omul este doar o cantitate cantitativă, o parte omogenă a unei mase omogene. În viziunea sa asupra lumii, producția, care în realitate are doar sensul unui mijloc de viață, se transformă într-un scop în sine, iar o persoană încetează să mai fie un scop în sine și se transformă într-un obiect și un produs accidental în finalul lipsei de sens. dezvoltare. Punând societatea deasupra individului, marxismul nu poate de fapt să creeze o adevărată societate umană, pentru că acolo unde nu există „eu”, nu poate exista „noi”.

Bolșevismul caută să distrugă tot ceea ce face din persoană un individ și o ființă spirituală. El neagă toate legăturile bazate pe consanguinitate și iubire. Într-un stat comunist nu există nici mamă, nici tată, nici copil, cetățeanul său este străin de toate acestea, nașterea lui este un simplu fapt de producție. Căsătoria este un acord între persoane de sexe diferite privind folosirea reciprocă pentru orice moment. Dragostea este doar romantism burghez care interferează cu lupta de clasă. Este bine cunoscut faptul că bolșevismul este incapabil să respecte valorile spirituale ca atare. Este suficient să ne amintim de persecuția scriitorilor, membri ai Academiei de Științe. Statul bolșevic tratează oamenii de știință, poeții și artiștii așa cum un proprietar de sclavi își tratează sclavii.

Tragedia profundă a comunismului constă în faptul că el a pornit, fără îndoială, inițial din dorința de comuniune fraternă autentică a oamenilor și de împărăția dreptății și că în poporul rus această dorință s-a exprimat mai puternic decât în oricare altul, dar, în urma căile Naturalismului mecanic, această dorință a dus doar la negarea demnității umane, la sclavie și sălbăticie...

Nu am epuizat toată bogăția conținutului cărții analizate și recomandăm cu căldură cunoașterea directă cu aceasta, în special cu articolele Prof. Glubokov-skago și Dr. Lieb.
S. Troitsky.
V. F. Asmus. Eseuri despre istoria dialecticii în filosofia nouă 1929. Editura de stat.
Cartea lui V. Asmus este un indicator al existenței gândirii filozofice în Rusia sovietică. Autorul cărții „Eseuri despre istoria dialecticii" are o cultură filozofică, cunoaște istorie

filozofia, are un gust pentru filosofare, iubește marii idealiști germani. S-a format pe baza vechii culturi rusești. Dar cartea lui V. Asmus, deloc un idiot, care dezvăluie abilități filozofice, face o impresie dureroasă a amestecului a două stiluri, liber filozofic și oficial sovietic. Se simte tot timpul cu ce dificultate isi face drum gandirea filosofica prin jugul cenzurii comuniste.Cu orice pret este necesar sa se demonstreze ca toti marii filozofi s-au inclinat, desi nu suficient de constient, spre materialism, Descartes si Spinoza, si chiar și Kant. Și acest lucru este oarecum lipit de considerația filozofilor în esență. Autorul filosofează liber și până la capăt doar atunci când uită că este marxist și că autoritățile sovietice îi cer materialism. Dar nu are libertate reală. Este amar de citit când vorbește cu patos despre restrângerea libertății de gândire la Descartes. El însuși, ca și Descartes, ar fi trebuit să meargă în „Olanda" pentru a dobândi libertatea de gândire. Tema cărții este determinată de principala opoziție dintre metafizică și dialectică. Această opoziție condiționată a fost făcută întotdeauna de Marx și Engels, iar marxiștii păstrează cu sfințenie această tradiție. Aici ne confruntăm cu absurditatea de bază a filosofiei marxiste, asimilată de V. Asmus. Dacă facem deja opoziția dintre metafizică și dialectică, atunci materialismul în ansamblu trebuie atribuit metafizicii, și nu dialecticii. Materialismul este în esență non-dialectic, iar materialismul dialectic este o frază fără sens. Dialectica samago-ului domnului Asmus îl ridică întotdeauna deasupra materialismului. Numai dialectica gândirii, ideii, spiritului este posibilă, iar nu atomii materiei și nu economia. Hegel a văzut dialectica ființei doar ca rezultat al panlogismului său. Pentru el ființa a fost o auto-dezvăluire a gândirii, conceptului, ideii, procesul mondial a fost un proces logic. Marx a inversat dialectica lui Hegel, dar ca urmare a acestei revoluții a transferat panlogismul în materie. Mintea este dezvăluită în procesul material și are loc dialectica minții. Procesul economic și economic, care reprezintă substanța istoriei, se desfășoară după schema dialecticii rațiunii, iar în el rațiunea triumfă întotdeauna și în cele din urmă triumfă în socialism. Marx credea în logosul materiei și nu admitea posibilitatea unor procese materiale complet iraționale, ilogice. Contradicțiile capitalismului, generate de anarhia economiei capitaliste, se dovedesc a fi doar un moment necesar în procesul dialectic care duce la o ordine socială rațională superioară. Marx însăși nu a avut un lucru bine gândit

sfârşitul epistemologiei, interesele lui se aflau într-un alt domeniu. Engels, care mai ales a reprezentat filozofia marxistă, avea o minte filozofică slabă și a coborât la cel mai vulgar materialism. Rămâne un mister de unde provin rațiunea și dialectica rațională printre

marxiştii materialişti? Cum pot procesele materiale spontane fără sens să dea naștere unor rezultate raționale și chiar contradictorii să sugereze rezultate fructuoase? Este clar că materia și procesul material la Marx și Engels sunt raționalizate și logicizate în avans și acesta este singurul motiv pentru care dialectica este posibilă. Materia este înzestrată cu cea mai înaltă activitate. Prin urmare, patosul actualismului în comunism este legat de patosul materialismului. Dar materia este un început inert și pasiv, este imposibil să răsturnați și să reconstruiți lumea cu ea. Actualismul poate fi asociat cu filosofia lui Fichte, dar în niciun caz cu materialismul. V. Asmus apreciază foarte mult faptul că cunoașterea este o forță activă care reconstruiește lumea. Pe această bază, el oferă o interpretare prea actualistă a filozofiei lui Spinoza. Dar tocmai din punctul de vedere al materialismului, cunoașterea nu este o forță activă, ci o reflecție pasivă. Ghinionul lui Marx a fost că nu a fost doar un copil al idealismului german, nu doar un descendent al lui Fichte și Hegel, ci a adoptat și filozofia burgheză a iluminismului. Venea dintr-o nealiniere clară, în care unul dintre părinți era foarte vulgar și de naștere slabă. Materialismul și ateismul sunt filozofie burgheză și născute de burghezie. Mai puțin de toate putem spune, așa cum spune domnul Asmus, că burghezia este contemplativă. Dimpotrivă, ea este foarte activă în afaceri și nu poate fi contemplativă, pentru că nu este capabilă să vadă nimic în afară de propriile fapte. V. Asmus, urmând lui Marx și Engels, pune un semn egal între materialism și primatul ființei asupra conștiinței. Aceasta este o identificare complet inacceptabilă. Astfel se poate spune că Sfântul Toma d'Aquino şi toţi scolasticii erau materialişti. Eu însumi sunt complet convins că ființa are întâietate asupra conștiinței și că formele conștiinței sunt determinate de formele ființei. Este absurd să identifici realul, realul, cu materialul. Între timp, cum dl Asmus face asta și o face împotriva conștiinței sale filozofice. Ca persoană deținătoare de cunoștințe filozofice, domnul Asmus este forțat să recunoască originalitatea calitativă a psihicului. Dar el îndreaptă acest adevăr împotriva materialismului brut, și nu împotriva materialismului în general. Face o impresie dureroasă când domnul Asmus își amintește că este marxist și este obligat să apere materialismul – pleacă în aceste momente grele.
DE

filozofie. Marxismul are o origine filosofică, dar deloc un scop filozofic. În Marx însuși mai existau rămășițe ale nobilimii de gândire a idealismului german; nimic nu mai rămâne din asta printre marxişti. Există lacune și distorsiuni în cartea domnului Asmus. Se pare că nu știe deloc că rădăcinile idealismului german se află în misticismul german, și mai ales în J. Boehme. J. Boehme a fost cel care a avut intuițiile originale ale geniului, care au fost apoi dezvoltate de idealiștii germani de la începutul secolului al XIX-lea. La J. Boehme, ca și la Nicolae de Cusanskaro, domnul Asmus ar fi găsit mult mai multă dialectică decât la Descartes și Spipoza. Este ridicol să credem că principalul merit al lui Kant este istoria sa naturală învechită a cerului și lucrările științifice naturale. Este greșit să-i considerăm pe neo-kantieni drept dualiști. Kogan nu este deloc un dualist și ajunge la o filozofie foarte asemănătoare cu hegelianismul. V. Asmus nu îl subestimează pe L. Feuerbach și semnificația lui pentru geneza marxismului. Acest lucru se explică prin faptul că domnul Asmus nu vede că cel mai important lucru în marxism nu este materialismul, ci

ateismul. Feuerbach a fost cel mai strălucit ateu al secolului al XIX-lea. Capitolul despre Hegel, care este deosebit de important pentru scopul său, este relativ slab. Domnul Asmus nu adâncește deloc dialectica lui Hegel a ființei, a neființei și a devenirii. El nu clarifică faptul că întregul dinamism al filosofiei hegeliene este determinat de faptul că Hegel a introdus conceptul de inexistență în logică. Este absolut greșit ca domnul Asmus să considere Marx și Engels gânditori proletari. Marx și Engels, copiii burgheziei, au ieșit din ea și au moștenit aptitudinile gândirii sale. Ei nu sunt purtătorii de cuvânt ai gândirii proletariatului însuși, care nu dezvăluie niciun gând anume și este înclinat să repete spatele iluminismului radical burghez, ei sunt creatorii ideii mesianice a proletariatului, care nu este deloc ca proletariatul empiric. Acesta este exact cazul când nu este conștiință determinată, ci ființă determinată de conștiință. Marx a creat mitul proletariatului, iar aceasta este cea mai mare originalitate a lui. Domnul Asmus nu observă deloc o altă contradicție profundă în marxism. Marx dezvăluie modul în care capitalismul transformă relațiile oamenilor în relații de lucruri și există un adevăr incontestabil în acest lucru. Omul nu vrea să rămână un lucru, un obiect, o marfă, el vrea să fie subiect activ. În acest fel, marxismul vrea să vadă subiecte peste tot, nu obiecte. Dar acest lucru este radical contrar materialismului, pentru care există doar lucruri și obiecte și nu există subiecte cu activitatea lor creatoare. Capitalismul, care reifica oamenii, poate fi contracarat doar de personalism, nu de materialism. mate-

realismul marxiştilor a fost în întregime determinat de reificarea oamenilor de către capitalism. Materialismul este filozofie burghezo-capitalistă. Proletarul este forțat să creadă că el este un lucru și un obiect. Cartea domnului Asmus sugerează rezultatul dublu al idealismului german. Pe de o parte, rezultatul idealismului german în ultima perioadă a lui Schelling, în filosofia sa a revelației, pe de altă parte, la Marx. Aceasta dezvăluie bogăția motivelor și temelor sale și contradicțiile sale interne.

În concluzie, trebuie spus că cartea domnului Asmus este unul dintre simptomele crizei din filosofia sovietică, despre care domnul Prokofiev a scris un articol interesant în Sovrem. Note” Revenirea la dialectica hegeliană este sfârșitul materialismului. Totuși, domnul Asmus însuși dă impresia unui om întâmplător în comunism. El nu are niciun lucru principal, nici patos asociat cu ideea de proletariat, adică. nu există religie comunistă, iubește filosofia și în momentele sale strălucitoare se dedică cunoașterii filozofice, uitând de ura la care îl obligă viziunea sa comunistă asupra lumii.

Nikolai Berdiaev.

Ishr. de Navarre, 5, rue des Gobellns, Paris.